crítica y crisis

Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués

REINHART KOSELLECK

EDITORIAL TROTTA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID

Crítica y crisis
Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués

Reinhart Koselleck

Edición de Julio A. Pardos

Traducciones de Rafael de la Vega y Jorge Pérez de Tudela

E D I T O R I A L T R O T T A
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID

La presente obra ha sido editada con la ayuda
del Servicio de Publicaciones de la Universidad Autónoma de Madrid

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Ciencias Sociales

Títulos originales: Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt y Krise

© Editorial Trotta, S.A., 2007
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

Reinhart Koselleck, Kritik und Krise
© Verlag Karl Alber, Freiburg im Breisgau, 2. Auflage 1969

Reinhart Koselleck, Krise, from: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Hrsg. v. Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck. Band 3: H-Me. Klett-Cotta
© 1982 J.G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger GmbH, Stuttgart

© Ediciones Rialp, S.A., para la traducción de Kritik und Krise, realizada por Rafael de la Vega, 1965

© Julio A. Pardos, para la revisión de la traducción de Kritik und Krise y para la Nota preliminar, 2007

© Jorge Pérez de Tudela, para la traducción de Krise y para la revisión de la traducción de Kritik und Krise, 2007

ISBN: 978-84-8164-857-7
Depósito Legal: M. 23.152-2007

Impresión
Fernández Ciudad, S.L.

ÍNDICE GENERAL

Nota preliminar: Julio A. Pardos 11

CRÍTICA Y CRISIS. UN ESTUDIO
SOBRE LA PATOGÉNESIS DEL MUNDO BURGUÉS

Prefacios 19
A la primera edición (1959) 19
A la tercera edición (1973) 20

Introducción 23

Capítulo 1: LA ESTRUCTURA POLÍTICA DEL ABSOLUTISMO COMO PREMISA DE LA ILUSTRACIÓN 31

I. Génesis del Estado absolutista a partir de la situación de guerra civil religiosa. / Liberación de un ámbito de poder soberano a través de la reducción de la instancia de la conciencia religiosa a un espacio interior apolítico (Barclay y D'Aubigné). / La subordinación de la moral a la política como legitimación epocalmente vinculada del Estado soberano 31

II. Hobbes: la respuesta de la razón a la pluralización de confesiones. / Derivación del concepto de soberanía a partir de los desórdenes religiosos, a través de la razón. / La división de los hombres en «hombres» y «súbditos», como herencia de la guerra civil de religión, y al mismo tiempo, como premisa del concepto absolutista de ley, y con ello del orden estatal. / El espacio interior apolítico en el Estado como punto de partida de la Ilustración 37

III. Vattel: la exclusión de la moral jurídica natural respecto a la política como principio natural de la ordenación interestatal. / La cancelación de las guerras civiles, y la limitación de las guerras a guerras estrictamente entre Estados, como condición política para el despliegue del progreso moral 49

Capítulo 2: LA AUTOCOMPRENSIÓN DE LOS ILUSTRADOS COMO RESPUESTA A SU SITUACIÓN EN EL ESTADO ABSOLUTISTA 57

I. Locke: la jurisdicción moral extraestatal (*the Law of Private Censure*), su significación constitutiva para la burguesía, y su eficacia política indirecta 57
II. La formación de poderes indirectos: el punto de partida político de la sociedad civil en el Estado absolutista. / Sus formas organizativas (*Club de l'Entresol* y logias masónicas). / La función de protección del secretismo masónico. / Lo arcano como línea divisoria entre moral y política: un presupuesto del acceso indirecto al poder 64
III. El desenvolvimiento del poder indirecto: función integradora del secretismo masónico. / Establecimiento de ordenaciones de dominación autónomas. / Amenaza indirecta del Estado. / La jurisdicción moral y su extensión al Estado. / La división de moral y política como expresión del apoderamiento indirecto 75
IV. La revuelta oculta contra el Estado: la función política del secretismo masónico (Lessing). / Planificación de apoderamiento sigiloso (*Illuminaten*), pero velamiento de su significación política a través del dualismo de moral y política 82
V. El proceso de la Crítica: la separación de moral y política como premisa y como consumación de la Crítica burguesa (Schiller). / Las etapas de la politización; crítica bíblica en ámbito estatal (Simon). / La libertad absoluta de la apolítica República de las Letras en ámbito estatal, un *bellum omnium contra omnes* (Bayle). / La aparente apoliticidad de la extensión de la Crítica al ámbito estatal (Voltaire). / Dialéctica de la Crítica ilustrada (*Encyclopédie*, Diderot). / La ofuscación de la Crítica en hipocresía. / El sometimiento del Estado al tribunal de la razón crítica (Kant) 93

Capítulo 3: CRISIS Y FILOSOFÍA DE LA HISTORIA 115

I. Filosofía del progreso y prognosis de la revolución en la Alemania prerrevolucionaria: eclosión de frentes políticos. / Orden secreta y Estado. / La Filosofía de la historia de la masonería (*Illuminaten*): una identificación de la planificación con la historia. / La Filosofía de la historia como poder político indirecto. / Agudización de la si-

tuación crítica a través de su velamiento. / Reducción de la Filosofía del progreso de los *Illuminaten* a su núcleo político (Göchhausen). / Pronóstico de revolución 115

II. Turgot: reconocimiento de la situación crítica en Francia. / Pronósticos de revolución. / Tentativa de pilotar la crisis. / Su dualismo moral. / Su función política: disolución de la soberanía absolutista, y simultánea ocultación de este proceso. / Anonimato político. / Dialéctica entre Hombre y Príncipe. / La integridad moral como respuesta al absolutismo político. / El fracaso de Turgot. / Legitimación indirecta de la guerra civil 124

III. Crisis: la crisis, en tanto que concepto político y moral, inexpresada por la Filosofía del progreso. / Surgimiento del concepto (Rousseau). / Ampliación de la República de las Letras al Estado. / Revolución permanente, Estado total, Terror, ideología y dictadura: resultado indeseado de la Ilustración y de su dominación anónima. / Determinación de la crisis a través de la conciencia dualista (Diderot). / Forzosos pronósticos dualistas. / Encubrimiento de la crisis como su agudización. / El carácter procesal de la Filosofía burguesa de la historia (Raynal). / Antítesis morales en la construcción histórica global. / La diferencia atlántica. / La guerra civil como tribunal moral. / *The Crisis* (Paine). / La historia como proceso: unidad de crisis y Filosofía de la historia 139

Notas 163

Bibliografía 229
A. Fuentes 229
B. Estudios 233

Apéndice: CRISIS

I. Introducción 241
II. Sobre el uso griego del término 241
III. La recepción en los idiomas nacionales 243
IV. El plano lexicográfico 245
V. Del concepto político al filosófico-histórico: el siglo XVIII y la Revolución francesa 248
1. El uso político del término 248
2. La ampliación filosófico-histórica 249
a) Precursores occidentales en la formación histórica del concepto 251
b) Las variantes filosófico-históricas en alemán 256
VI. «Crisis» en singular y «crisis» en plural: el siglo XIX 258

1. «Crisis» en la experiencia cotidiana 259
2. «Crisis» como concepto histórico-teórico 261
3. La diferenciación económica del concepto 265
4. Marx y Engels 268
VII. Perspectiva 271
Bibliografía 273
Notas 273

Índice onomástico 283
Índice analítico 286

NOTA PRELIMINAR

Julio A. Pardos

En lo que tiene de formalidad académica, *Kritik und Krise* es el resultado de una andadura que arranca del año 1947. Entonces, y con 24 años, Reinhart Koselleck inicia estudios universitarios en Heidelberg: Historia, Filosofía, Derecho público y Sociología. Y tras una estancia en Bristol, remata esa trayectoria académica con el ejercicio obligado, una tesis leída en noviembre de 1954 en la Universidad de Heidelberg cuyo título reza: *Kritik und Krise. Eine Untersuchung der politischen Funktion des dualistischen Weltbildes im 18. Jahrhundert.* Por lo menos el subtítulo ya apunta que se trata de algo más que de una formalidad meramente académica.

Vástago de una familia de enseñantes de Baja Silesia, nacido en abril de 1923, Koselleck se había alistado voluntario en la *Wehrmacht* en 1941, nada más acabar los estudios secundarios. Capturado en el frente oriental, e internado en un campo de prisioneros en Karaganda (Kazahstan), sería liberado en octubre de 1945. La Alemania a la que regresa —la capitulación se había formalizado en mayo de 1945— está certeramente descrita por Thomas Mann en *Doktor Faustus* (1947): «Alemania es libre —afirmaba, en mayo de 1945, Serenus Zeitblom, doctor en Filosofía, al epilogar la narración de la vida del amigo, Adrian Leverkühn— en la medida en que puede ser libre un pueblo arruinado y colocado bajo tutela». Koselleck retornaba a una Alemania cuya libertad, ruina y tutela, todas tres, aguijoneaban una meditación coral acerca de la «catástrofe»: acerca de las condiciones del plano inclinado por el que Adrián-Alemania se había precipitado hacia «lo demoníaco y contrario a razón», hasta el «cumplimiento de un oneroso contrato de enajenación». Koselleck convertiría la andadura académica iniciada en 1947 en una modulación crucial de esa meditación coral, al situar precisamente el corazón de tanta tiniebla en el

siglo de la *Aufklärung*. El subtítulo precisamente remitía al suelo de política-apolítica sobre el que se habría desplegado el Apocalipsis alemán.

Hubieron de jugar multitud de incitaciones hasta que *Kritik und Krisis* adoptara la forma de un interrogante inicial. En ese mismo 1946-1947 en que Jaspers removía la cuestión de la «culpa» alemana, precisamente en Heidelberg, y mientras Alfred Döblin atribuía al «utopismo» haber abierto las puertas del abismo, el decano de los historiadores alemanes, Friedrich Meinecke, adelantaba una primera articulación historiográfica del problema con su *Die deutsche Katastrophe* (1946) que era, también, un intento de proyección hacia el futuro del aliento de resistencia que había movido el atentado contra Hitler de julio de 1944. Las resonancias weberianas del texto de Mann ya han podido atisbarse —y se intensifican si el texto de 1947 se pone en línea con *Der Zauberberg*, de otra postguerra (1924), con su combinación de alquimia, romanticismo y re-encantamiento—. Y sobre todo, del otro lado del Atlántico, en ese mismo 1947, la emigración frankfurtiana adelantaba vigorosas —y seguramente irritantes— arquitecturas explicativas de la barbarie reciente. En el momento en que las limitaciones de la historiografía prusiana a la hora de dar cuenta de la catástrofe saltaban a la vista —por querer seguir dando vueltas, una y otra vez, al laberinto bismarckiano—, puede adivinarse la insatisfacción correlativa ante imágenes de la catástrofe que remitían la deriva irracional a una inmanencia ilustrada para cuya dilucidación tanto daba echar mano de Homero como del Marqués de Sade. *Dialektik der Aufklärung* y *Eclipse of Reason*, de Horkheimer y Adorno, y de Horkheimer, respectivamente, constituyeron el principal referente polémico para una interrogación que buscaba *inscribir en la historia*, y no en una a la postre reedición de la «Filosofía de la historia» —por muy teórico-crítica que se predicase—, el despeñadero hacia la barbarie. Y además, 1950 es el año de la reinstalación del Instituto en Alemania. En 1949, también desde el otro lado del Atlántico —y pronto de nuevo en persona, en el mismo Heidelberg—, Karl Löwith venía a perfilar el contorno desde el que anatomizar la cuestión alemana: el nudo estaba en la imposibilidad de secularización completa de la historia de salvación como Filosofía de la historia. Sabemos que Koselleck llegaría a arrimar el hombro a la hora de convertir —junto con su amigo Hanno Kesting— el inglés de Löwith en aceptable prosa alemana, en 1953. Pero faltaba un ingrediente, entre incitaciones en pro y a la contra, para que el horizonte de interrogación se concretara.

Carl Schmitt volvió a hacerse visible en la escena alemana desde 1949-1950. O al menos en esa singular atmósfera heidelbergeriana que en Hans-Georg Gadamer pasaba, precisamente ahora, a beneficiarse de un callado y eficaz gestor de lujo. No es sólo que en algún ensayo schmittiano de 1949 apareciera, como aparece, la acuñación alta y clara del sintagma *crítica y crisis*. Es sobre todo que con *Ex captivitate*

salus —el texto de las experiencias de la celda de 1945-1947— y con *Der Nomos der Erde*, ambos publicados en 1950, podía volver a aflorar un itinerario que, como el schmittiano, ponía en juego el encuentro, sobradamente letal, de lo *político* y lo *apolítico*. El *Leviatán* irrumpía en la escena. Y con ello el *momento* que faltaba, que podía buscarse inútilmente en posiciones tan contrapuestas, y sin embargo en esto tan coincidentes, como las de Horkeimer/Adorno y Löwith. Transpareciendo sin dificultad en la superficie de ese palimpsesto en miniatura que era *Ex captivitate salus*, el ensayo que Schmitt compusiera en 1938 sobre el destino del Leviatán y su mito pudo marcar el punto de no retorno. El lector puede ir directamente a su epígrafe quinto, y encontrar allí todo un mapa de problemas que constituyen seguramente la mejor y más segura introducción a Koselleck: contraposiciones de moral y política, de interior y exterior —«dualismos», en el subtítulo de la tesis—, inopinadamente volteadas desde finales del siglo XVII, que llevadas adelante por una pléyade de «poderes indirectos» —en lugar preeminente, masonería, *Illuminaten* y cenáculos literarios— alcanzarían en Kant su sistematizador más consecuente. Es el *Ur-text* en todo esto, y cualquier presentación de Koselleck, incluida ésta, debería aquí ceder el paso.

El interrogante inicial cobró ahora forma: Koselleck planteó su tesis como una investigación de la crítica kantiana, y de la *función política* que ésta hubiera podido desplegar en tiempo de absolutismo. Luego, la contextualización de la crítica kantiana pasó poco a poco a ocupar acuciantemente el terreno, y masones e *Illuminati*, Lessing y Schiller, dotados de vida propia como poderes «indirectos» de una Ilustración que no confesaba su *política* —y compensaba tal cosa *Filosofía de la historia* mediante—, pasaron a cobrar vida propia en un texto que acabó dejando a Kant en un par o tres de citas, islotes visibles de un continente ahora sumergido. El texto de Koselleck adopta entonces la fisonomía de una nota desmesurada y arcana a una nota al pie fugaz y famosa: la que caracterizaba a la época, en la primera edición de la primera *Crítica* kantiana, como «propiamente la era de la Crítica». Los círculos concéntricos que autores *no alemanes* dibujan desde este centro —Voltaire y Rousseau, Vattel y Turgot— son sólo eso: espejos desde los que reflejar luz sobre el problema acuciosamente *alemán* de una Ilustración políticamente indigente. La imagen al vitriolo de Madame de Staël valdría como perfecto resumen: «Los eruditos alemanes se disputan, unos a otros, con gran viveza, el terreno de las teorías, no tolerando en este ámbito ni atadura ni mordaza; sin embargo, dejan con gran ligereza toda la realidad de la vida en manos de los poderosos». En esa progresión de círculos concéntricos, Locke o Paine, como no ha dejado de reconocer Koselleck más tarde, encajan sólo como dispositivos con los que afilar un *tipo ideal*, referido a la Ilustración *alemana*. El *Gibbon* en curso de John Pocock constituiría aquí un excelente antídoto.

Tocqueville es quizás la cifra, y no tan oculta, de todo esto. Retomemos el hilo de la historia: las obras completas definitivas empezaron a hacerse disponibles, con *El Antiguo Régimen y la Revolución* como segunda entrega, precisamente en 1951-1953. Y por si la frescura de una lectura no bastara, estaba —de nuevo— Schmitt, lector tempranísimo (al menos desde 1923) del autor francés y a la altura de *Ex captivitate salus* (1950) algo más que lector. En el centro de *El Antiguo Régimen y la Revolución* —al inicio de la tercera parte— hay un capítulo cuyo título dice: «De cómo, hacia mediados del siglo XVIII, los hombres de letras se convirtieron en los principales hombres políticos del país, y de los efectos que de ello resultaron». Allí, Tocqueville se ocupaba, para el caso francés, de la peculiarísima alquimia por la que el crepúsculo antiguoregimental aparecía teñido constitutivamente por una fatal «política de especie abstracta y literaria». *Crítica y crisis* puede ser leído, también, como una inteligente reconstrucción de la variación alemana de este tema de fondo de la primera Modernidad europea. Cuestión de *literatura*. Y con la literatura de por medio, apuntar, como Tocqueville apuntaba, que quizás el juego no sea tanto de polaridad «*polis-ápolis*», cuanto de omnipresente «*pseudopolis*», *vanishing mediator*, aunque recurrente, cuando ya no queda ninguna *République des Lettres*.

Cien años después del *Ancien Régime* tocquevilliano, Reinhart Koselleck viene a significar el Tocqueville —tardío— que la *nación tardía* podía permitirse. La figura de un Tocqueville alemán ya es bastante paradoja. Quizás la comparecencia, ahora, de un Koselleck primerizo, en español, pueda devolver lo que fuera el sarcasmo de una traducción temprana y estéril a un aceptable nivel de ironía.

SOBRE ESTA EDICIÓN

La presente edición de *Kritik und Krise* complementa su texto con la voz «Krise» compuesta por Koselleck para el *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, ed. de O. Brunner, W. Conze y R. Koselleck, Klett-Cotta, Stuttgart, 8 vols., 1972-1997, vol. III, 1982, pp. 617-650, recogida aquí en apéndice. Para la versión castellana de *Kritik und Krise* se recupera la traducción del texto por R. de la Vega publicada en 1965 (Rialp, Madrid), que sometida a una atenta revisión —empezando por recuperación de título y subtítulo— sirve de base a la presente edición. Para esa revisión se ha tenido a la vista la edición de bolsillo de Suhrkamp, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Frankfurt a.M., 1973 y reimpresiones posteriores, la séptima de 1992, que reproduce las dos primeras ediciones, en Karl Alber, colección «Orbis Academicus», Freiburg/München, 1959; segunda, misma sede, 1969, con nuevo Prefacio,

que se recoge, con alguna adición menor, en la edición Suhrkamp. Y ha proporcionado ayuda la versión italiana, excelente, de Giuseppina Panzieri, *Critica Illuminista e crisi della società borghese*, Il Mulino, Bologna, 1972; no tanto las posteriores francesa (*Le Règne de la Critique*, Minuit, Paris, 1979) e inglesa (*Critique and Crisis. Enlightenment and the pathogenesis of Modern Society*, Berg, Oxford, 1988). La revisión de *Crítica y crisis* ha corrido a cargo de Julio A. Pardos y de Jorge Pérez de Tudela; este último ha traducido la voz «Crisis» y los fragmentos que faltaban (Índice, Prefacios) de *Crítica y crisis*. Algunas decisiones de traducción pueden adelantarse ahora. Así, *bürgerliche Gesellschaft* se ha vertido como «sociedad civil», o en todo caso «sociedad civil-burguesa», prefiriendo esto al más equívoco «sociedad burguesa»; *Öffentlichkeit* se traduce por «esfera pública» usualmente, a veces «publicidad», reservándose «presencia pública» o «notoriedad» para *Publizität*. En parte siguiendo una convención bien establecida, *Geschichte* se ha traducido como «historia», reservando la mayúscula «Historia» para *Historie*, y el adjetivo «histórico», sin otra indicación, para *historisch*. «Filosofía de la historia» traduce *Geschichtsphilosophie*. Y según contexto, se ha traducido *Bürger* por «burgués» o por «ciudadano». Otros casos se apuntan en nota.

Las intervenciones del editor se indican de una doble manera: con paréntesis cuadrados al proporcionar versión española, o indicación de edición española, asequible, del fragmento u obra en cuestión. Prácticamente todas las versiones de textos no españoles son propias. Y también, con superíndice alfabético que abren anotaciones al pie, o bien estrictamente textuales (muy pocas, y casi todas al principio del texto), o bien de aclaración terminológica.

La anotación de Koselleck se ha mantenido al final, en el caso de *Crítica y crisis*, y desplazado al final, en el caso del apéndice «Crisis». Algunas anomalías en la correlación del aparato de notas (inexistencia, duplicación y triplicación de alguna nota), que se habían conservado en todas las ediciones y reimpresiones alemanas, han sido ahora corregidas, lo cual deberá ser tenido en cuenta en caso de cotejo (así, en el capítulo 1, las notas 85a y 93a del original se convierten en las correspondientes 86 y 95; en el capítulo 2, las notas 81a y 81b, y 110a se convierten en 82, 83 y 113; y en el capítulo 3, las notas 32a y 32b se convierten en 33 y 34, y se ocupa el lugar de las inexistentes 76 y 90).

Para los índices onomástico y analítico, se ha utilizado como base el elenco de entradas de Koselleck, incrementando el onomástico con entradas provenientes de «Crisis» (cosa innecesaria con el analítico) y reteniendo en el analítico el término original.

Y *sobre esta edición*, la información no estaría completa si el editor no hiciera constar alguna otra precisión. Dice de sus *condiciones de posibilidad*, y a vueltas con tanto «arcano», no debería dejar de alcanzar

una cierta «publicidad». Condición de posibilidad primera es haber podido trabajar el texto en compañía de Jorge Pérez de Tudela, y admirar, no sé si aprender, en esa compañía, las posibilidades de declinación infinita que puede llegar a adoptar el ejercicio de la paciencia. Condición de posibilidad añadida a esta primera es que Jorge Pérez de Tudela aceptara, también paciente, acoger esta edición entre las publicaciones de nuestra Universidad. Condición de posibilidad también, que Alejandro Sierra, combinando ahora riesgo y paciencia, quisiera envolver esta edición con vestiduras inapreciables, las de su editorial Trotta. Y que desde Trotta, Alejandro del Río me regalara lecciones de crítica textual práctica que abrigan, para salvaguarda de la lectura, cada línea del texto. He aprendido también, y no sólo sobre Koselleck, con Antonio Gómez Ramos y con Antonio Valdecantos, koselleckianos sin obsesión, ayuda impagable en todo este asunto. Y condición de posibilidad penúltima, «poder indirecto» entonces, contar con la cercanía, autoría hiperevanescente, de José Manuel Cuesta Abad, destinatario *in fabula* de algunos de los guiños de esta edición. En fin, condición de posibilidad de otra forma primera, porque remite a un estrato de tiempo a estas alturas profundo: debo mi primer Koselleck, allá por 1984, a Pablo Fernández Albaladejo. Y la posibilidad de leerlo y releerlo sin demasiados agobios, desde entonces, ni de crítica ni de crisis. Y sé que no se salda la deuda restituyéndole ahora este otro. Si la edición de un texto magistral pudiera dedicarse, sólo podría enderezarse hacia la encarnación, rara en los tiempos que corren, de un raro oxímoron, el cariño magistral.

Messina, 17 de abril de 2007

CRÍTICA Y CRISIS
UN ESTUDIO[a] SOBRE LA PATOGÉNESIS DEL MUNDO BURGUÉS

a. «Un estudio»/*1959* y *1969*: «Una contribución»; y «Una investigación» en el título de la Tesis de 1954 (véase *infra*, p. 19, nota a).

PREFACIOS

A LA PRIMERA EDICIÓN (1959)

El presente trabajo tiene su origen en una Tesis doctoral que fue aprobada por la Facultad de Filosofía de la Universidad de Heidelberg en el año 1954[a]. Por el estímulo y la incitación constante con los que me ha honrado, debo profunda gratitud al Profesor Dr. Johannes Kühn[b]. Además, quisiera expresar aquí mi agradecimiento al Profesor Dr. Carl Schmitt[c], que me ayudó, diálogo mediante, a plantear interrogaciones y a buscar respuestas. Por las numerosas indicaciones y ayudas de todo género con que se ha visto favorecido el trabajo, doy las gracias, finalmente, a mi padre y a mis amigos, sobre todo al Dr. Gerhard Hergt, al Dr. Hanno Kesting y al Dr. Nicolaus Sombart.

Heidelberg, marzo de 1959

REINHART KOSELLECK

a. El 20 de noviembre de 1954, con el título *Kritik und Krise. Eine Untersuchung der politischen Funktion des dualistischen Weltbildes im 18. Jahrhundert* [Crítica y crisis. Una investigación sobre la función política de la imagen dualista del mundo en el siglo XVIII].

b. Historiador, quien asumió la dirección del trabajo.

c. En ese momento apartado de la docencia universitaria.

A LA TERCERA EDICIÓN (1973)[a]

Para esta nueva edición se han hecho únicamente rectificaciones insignificantes, porque el punto metódico de partida apunta a una conexión cerrada que, ciertamente, plantea nuevas cuestiones, pero que en sí misma es difícil de cambiar. Escribir de nuevo el trabajo, veinte años después de su redacción, habría sido tanto como hacer saltar por los aires su marco[b].

Hubo varios malentendidos con respecto a la verdadera intención de este trabajo. Echarle en cara la actualidad es superficial, porque por principio es indiferente en qué punto se embarca uno en el círculo hermenéutico de una investigación histórica. La cuestión metódicamente decisiva es si las premisas introducidas pueden verificarse mediante la comprobación histórica de las fuentes. Si tal es el caso, la actualidad de una cuestión histórica sólo puede redundar en provecho del resultado. Con esto no está dicho que los análisis que siguen quieran contribuir a revitalizar, al modo en que se estiló hasta entrado el siglo XVIII, una ingenua ejemplaridad de la Historia. Hoy ya no cabe deducir inmediatamente enseñanzas históricas de la Historia, sino sólo por mediación de una teoría de historias posibles. Así, el trabajo se mueve en un determinado nivel de abstracción; intenta poner de relieve procesos de larga duración de la «temprana Edad Moderna»[c].

Una vez que se ha logrado mostrar estructuras de una época histórica en su comprensión antropológica, comprensión que es deducible de los casos singulares y concretos, los resultados pueden, evidentemente, constituir hallazgos ejemplares, hallazgos que también son aplicables a nuestro presente. Pues a pesar de su singularidad, una época pasada —interrogada a tenor de su estructura— puede contener momentos de valor permanente, que aún llegan hasta nosotros.

La siguiente investigación se fija en tales estructuras, en especial en las inmanentes al período temporal sobre el que se extienden, de las guerras de religión a la Revolución francesa[d].

Lo cuestionado es, ante todo, la problemática de la Ilustración moderna y de la emancipación surgida de aquélla. Su problemática consiste en alcanzar un límite que sólo cabe traspasar razonablemente si se reconoce como límite político. Donde el límite se desconoce como político, la Ilustración se coagula en una utopía que, dándole aparen-

a. Hubo una segunda edición, en 1969, todavía en Alber (Friburgo/Múnich). Lo fundamental del Prefacio que sigue se compuso para esta segunda edición. Se registran *infra* las adiciones menores con que se reprodujo como Prefacio para la edición tercera, de 1973, ya para Suhrkamp (Fráncfort), en edición de bolsillo.

b. «Escribir... marco»: *add.* 1973.

c. [*Frühen Neuzeit*].

d. «de las guerras... francesa»: *add.* 1973.

temente alas, provoca contramovimientos que escapan al control de la Ilustración, por cuanto ha renunciado a comprender la heterogonía de los fines. En efecto: la heterogonía de los fines es una determinación temporal de lo político que no puede ser superada por utopía alguna. Ocurre más bien que precisamente las metas que se haya fijado una Ilustración se malogran si la dialéctica de un proceso político no puede captarlas en forma de pronóstico. Dicho en otros términos: la dialéctica de la Ilustración no sólo surge por sí misma, sino más aún de la situación histórica en la que se desarrolla. Toda Ilustración desemboca antes o después en situaciones de conflicto, cuyo análisis racional exige una transformación de la mera crítica en conductas políticas.

En las últimas décadas, la situación de la política exterior en nuestro planeta se ha modificado por obra del auge de China y la emancipación del Tercer Mundo. De ahí que la cuestión que dio origen a la presente investigación no haya experimentado cambio alguno, por cuanto que de antemano se propuso obtener información sobre la raíz de las constricciones antitéticas. Es obvio que la singularidad de nuestra situación es cada vez más evidente. Mientras que, en la época de la política absolutista y nacional-estatal, la guerra quiso, y hasta con empeño, entenderse cada vez más como proceso de descarga frente a la amenaza de guerra civil, hoy estamos ante una inversión fatal de ese proceso. Bajo la amenaza de una mutua aniquilación atómica, las potencias mundiales han separado de sus zonas de interés regiones periféricas en las que —bajo la apariencia de una descarga mutua— se delimitan, y así deben legitimarse, las guerras civiles. Un anillo en constante desplazamiento de miseria, sangre y terror se ha instalado en torno al planeta. La contraposición a esta guerra civil ya no es el antiguo Estado, sino, en primera instancia, el planeta entero, cuyas nuevas historias sólo se dibujan en el futuro.

Que el subtítulo (una «patogénesis» de nuestra Modernidad[a]) no debe su evidencia a la metafórica biológica, sino a la dolencia que exige, para su diagnóstico, nuevas categorías, no precisa ninguna aclaración ulterior.

Doy las gracias al editor de «Orbis Academicus» por la primera impresión y a la editorial Alber por la cesión de los derechos para la edición de bolsillo[b].

Como la primera edición, y la segunda[c], esta reimpresión está dedicada a mis padres.

Heidelberg-Bielefeld, octubre de 1973[d]

R. K.

a. [*Moderne*].
b. «Que el subtítulo... bolsillo»: *add.* 1973.
c. «y la segunda»: *add.* 1973.
d. «Heidelberg... 1973»/1969: «Heidelberg, septiembre de 1969».

INTRODUCCIÓN

«Dans le feu d'une révolution, quand les haines sont en présence, et le souverain divisé, il est difficile d'écrire l'histoire.»

[En el fuego de una revolución, cuando los odios comparecen, y el soberano se encuentra dividido, escribir historia resulta difícil.]

(Rivarol)

La actual crisis universal, determinada por la tensión bipolar de las dos potencias mundiales, América y Rusia, es —considerada históricamente[a]— resultado de la historia europea. Ésta se ha magnificado, convirtiéndose en historia universal y culminando en ella, al sumir a todo el mundo en el estado de una crisis permanente. Lo mismo que la primera comprehensión total del planeta, llevada a cabo por la sociedad civil-burguesa[b], la crisis actual se halla implantada también en el horizonte de una autocomprensión filosófico-histórica y predominantemente utópica. Y es utópica porque el destino del hombre moderno radica en hallarse en casa en todas partes y al mismo tiempo en ninguna. La historia ha desbordado las márgenes de la tradición y ha inundado todas las fronteras. La omnipresencia de todos los poderes somete todo al poder de cada uno, y cada uno al poder de todo, mediante la comunicación técnica sobre la superficie infinita del planeta. Al mismo tiempo, y más allá de los espacios y los tiempos históricos, se explora y conquista el espacio interplanetario, aunque no sea más que para lanzar a los aires a la Humanidad en el proceso[c] que ella se ha entablado a sí misma.

a. [*historisch*].
b. [*bürgerliche Gesellschaft*].
c. [*Prozeß*].

Ambos fenómenos constituyen un fenómeno histórico unitario, a saber: la crisis política (que, si es verdaderamente tal, aboca a una decisión) y las Filosofías de la historia correspondientes a esta crisis, en cuyo nombre se intenta anticipar esta decisión, influenciarla, gobernarla o bien —en cuanto catástrofe— impedirla. Su raíz común está en el siglo XVIII. Con ello queda expuesta la dirección interrogativa determinada a partir de la situación actual.

En el decurso del siglo XVIII se desarrolló la sociedad civil-burguesa, que se consideró a sí misma como el nuevo mundo, en tanto que reivindicó espiritualmente la totalidad del mundo y simultáneamente negó el viejo. Dicha sociedad creció en el ámbito de los Estados europeos y desarrolló, al compás de su separación de él, una correspondiente Filosofía del progreso. Filosofía cuyo tema era la Humanidad en su conjunto, que había de ser encaminada hacia un futuro mejor y más dichoso, a partir del centro europeo, en paz y concordia. Su campo de acción fue la parte o «mundo» del globo terráqueo que hoy día es reivindicado en nombre de análogas Filosofías de la historia, pero de aquí en adelante por dos potencias a un mismo tiempo. La unidad del mundo, concebida desde el punto de vista filosófico-histórico, se evidencia hoy día —con lo que surge a la luz su carácter ficticio— como una unidad escindida políticamente. Una de las mitades, comprometida con el progreso en tan grave medida como la otra, vive de la pretendida y figurada condición retrógrada de la otra mitad, y así recíprocamente. Ambas se interceptan el camino mutuamente, pero es precisamente aquí donde radica, paradójicamente, su evidencia. Las dos procuran diferenciarse y apartarse entre sí, para simular una unidad que no existe. Su evidencia es, por ello mismo, la de la angustia y el terror. La unidad utópica del mundo reproduce su propia escisión.

También en el siglo XVIII poseía ya la planificación utópica del futuro una función específicamente histórico-contemporánea. En la misma medida en que la burguesía europea pudo abarcar exteriormente la totalidad del mundo, apelando a una única Humanidad, estalló desde dentro, en nombre de la misma argumentación, toda la estructura normativa absolutista. La Filosofía de la historia suministró los conceptos que justificaban el surgimiento y el papel de la burguesía de la época. El siglo XVIII es la antesala del tiempo presente, cuya tensión interna se ha venido agudizando de modo creciente desde la Revolución francesa, por cuanto que el proceso revolucionario ha engullido a todo el mundo, extensivamente, y a todos los hombres intensivamente. El presente trabajo quisiera arrojar una luz esclarecedora precisamente en el interior de esta antesala. A este respecto, estudiará el nexo existente entre el surgimiento de la moderna Filosofía de la historia y el comienzo de la crisis que desde el año 1789 —y por de pronto en Europa— determina el acontecer político universal.

La posición del problema ha sido delimitada y precisada históricamente del siguiente modo: no se interrogará por el contenido de las Filosofías de la historia imperantes a la sazón, ni por sus metas utópicas, ni tampoco por su estructura ideológica —medida, por ejemplo, según el auge económico de la burguesía de la época—, sino que habrá de comprenderse la conciencia filosófico-histórica desde la situación política de la burguesía en el interior del Estado absolutista, con objeto de elucidar su conexión originaria con el comienzo de la crisis política. Así, pues, se dejan a un lado —con escasas excepciones ejemplificadoras— las Filosofías de la historia en cuanto tales, investigando a cambio la función política que desempeñó el pensamiento y las aspiraciones de la burguesía en el seno del Estado absolutista. Con objeto de poner en evidencia la significación política de la Ilustración, es preciso interrogarse por la estructura de dicho Estado absolutista, porque él fue la primera víctima de la gran revolución, víctima a través de cuyo desplome pudo desplegarse el mundo utópico moderno. Para una comprensión preliminar del absolutismo es preciso retrotraernos hasta el siglo XVII, en el cual halló su más alta y completa expresión el Estado principesco soberano[a]. Este retroceso de ninguna manera debe construir encadenamiento causal alguno, bajo cuya sugestión se emprenda una irremediable tarea de remonte del tiempo, hasta llegar a la prehistoria y a la problemática de cualquier origen; dicho en breve, hasta las preguntas propias de *la* Filosofía de la historia que más allá de la ideología, y apelando a la realidad histórica, despeja para la ciencia de la Historia un ámbito que excluye, precisamente, las pseudoexplicaciones de un *regressus in infinitum*. Porque una regresión histórica de esta clase no sería sino un progreso encaminado en sentido regresivo, que es lo que, precisamente, se trata de poner en tela de juicio.

Los análisis se concentran sobre el presente ya transcurrido, y no sobre el pasado de dicho presente en cuanto tal pasado. El pasado anterior sólo será tenido en consideración en la medida en que en él radican las condiciones significativas para nuestro campo de interrogación y de estudio relativo al siglo XVIII. La génesis de la utopía a partir de un nexo funcional determinado históricamente —el propio del siglo XVIII— constituye nuestro tema. Por lo que se refiere a la historia política, se recurrirá a ella en la medida en que sea necesaria para determinar la relevancia de la conciencia burguesa dentro del sistema absolutista. Con ello entra ya en el campo de visión la otra cara de nuestra problemática, a saber, la crisis política en ciernes. La autoconciencia filosófico-histórica de los hombres de la Ilustración recibe su sentido político —quiéranlo o no— en cuanto respuesta a la política absolutista. El Estado, tal y como era a la sazón, requería una respuesta, como a la

a. [*souveräne Fürstenstaat*].

postre acabó siendo encontrada. Así, pues, se renuncia conscientemente a las derivaciones de carácter histórico-espiritual. El caudal de ideas heredado de los siglos precedentes, que estaba ya casi íntegramente a disposición de los ilustrados, sólo fue aceptado en una determinada situación, y expuesto en ésta —lo que constituye la novedad específica del hecho— de modo filosófico-histórico. Mediante la limitación de la investigación a las situaciones históricas no se pretende, por supuesto, presentar una especie de ajuste de cuentas moral ante los ojos de los hombres de aquel momento, ajuste de cuentas que les impute una mayor o menor culpa. Este procedimiento es del todo inadmisible, porque el hombre, en cuanto ser histórico, es siempre responsable, tanto por lo querido como por lo no querido, y aun por esto último, quizás, con más frecuencia, y en mayor medida, que por lo primero.

El método empleado enlaza, pues, análisis histórico-espirituales con análisis sociológicos de condicionamiento. Se llevan hasta su término algunos movimientos especulativos, pero tan sólo hasta donde es necesario para dejar que se ponga de manifiesto su acento político; y se esclarecen las situaciones en las que fueron concebidos los pensamientos, y sobre las cuales éstos han retroactuado, pero sólo hasta donde es preciso para poner a la vista lo que de político tienen patentemente las ideas. No se trataría, pues, de presentar el decurso político en cuanto tal, o la transformación de las ideas como meras ideas. Las condiciones generales de las que surgió la Ilustración, y ante las cuales reaccionó, no sufrieron modificación alguna en el curso del siglo XVIII. Sólo cambiaron las circunstancias particulares, y ello de manera tal que las dificultades de principio del sistema absolutista surgieron a la luz con tanta mayor crudeza. El Estado francés, principalmente, perdió poderío y esplendor, se endeudó de modo creciente, al tiempo que el bienestar burgués crecía impetuosamente; los éxitos visibles brillaban por su ausencia, se perdieron guerras y colonias, y finalmente los representantes mismos del Estado se vieron captados por la Ilustración. La Ilustración se convirtió en «apta para la coalición». Sin embargo, por lo que respecta a las condiciones políticas en cuanto tales, no puede caber la menor duda de que la estructura misma del Estado no se modificó. El monarca retuvo en sus manos la decisión soberana, dispuso sobre paz y guerra, siguió enviando al destierro al Parlamento cuando le plugo hacerlo, mantuvo su tren cortesano pese a las cuantiosas deudas y, finalmente, Luis XVI insistió en la afirmación de su soberanía absoluta cuando menos podía imponer, de modo práctico y eficaz, sus propias decisiones. El Estado se había transformado; se corrompió, es cierto, pero sólo porque siguió siendo absolutista. El sistema absolutista, situación de partida de la Ilustración burguesa, se mantuvo incólume hasta el estallido de la Revolución; este hecho constituye una de las constantes de nuestra investigación. Con él mediremos, sucesivamente, y en diversos ejemplos, el despliegue político

de la Ilustración. Ésta desarrolló una tendencia propia que, en definitiva, pertenecía a las condiciones políticas mismas. El absolutismo condiciona la génesis de la Ilustración; la Ilustración condiciona la génesis de la Revolución francesa. Entre estos dos principios se mueve, a grandes rasgos, el presente trabajo.

Sólo se ha echado mano de las fuentes anteriores al año 1789. No se utiliza a ningún testigo para que deponga testimonio personalmente por encima del autor. Así, aunque siempre se acude a sucesos singulares y a escritos aislados, nunca se trata de éstos en cuanto tales. Por el contrario, el tema sigue siendo la unidad del acontecer de la Ilustración dentro del Estado absolutista. Todo acto del pensamiento y toda acción práctica ha de señalarnos en derechura hacia este acontecimiento. Todos los autores son representativos para nuestra posición del problema. No es difícil sustituir por otras todas las citas y sucesos, sin perturbar en lo más mínimo la marcha de la investigación. Las notas encierran con frecuencia pasajes paralelos, aunque la tesis no sale gananciosa con una acumulación de pruebas. Grandes pensadores y hojas volantes anónimas toman la palabra de igual manera; precisamente su carácter común es un claro indicio de la unidad del acontecer de la Ilustración, en la que coinciden, por lo general, el anonimato y la significación política. Tan sólo algunas escasas pruebas llevan el cuño de lo personal en tan evidente grado que —como ocurre, por ejemplo, con Hobbes o Diderot— siguen conservando su carácter único en medio del acontecer general. Pero este mismo carácter evidencia lo típico en el punto focal en cuestión.

El procedimiento heurístico encaminado a esclarecer el nexo entre la Filosofía utópica de la historia y la Revolución desencadenada desde 1789 en adelante, se basa en el nexo entre la Crítica y la crisis, nexo cuya realidad se presupone. Este procedimiento se acreditará como acertado. Fue, precisamente, el hecho de que al siglo XVIII se le escapase la relación entre la Crítica ejercida y la crisis que se avecinaba —no es posible hallar un solo testigo verbal en pro de la conciencia de este nexo—, lo que condujo a la tesis siguiente: el encausamiento crítico movido por la Ilustración ha provocado la crisis en la misma medida en que le permaneció oculto e ignorado el sentido político de esta misma crisis. Que se torna tanto más aguda cuanto más se oscurece desde el punto de vista filosófico-histórico; jamás es concebida políticamente, sino que permanece oculta tras de las imágenes filosófico-históricas del futuro ante las que palidece el acontecer cotidiano; éste pudo poner proa, con tanta mayor libertad, hacia una decisión inesperada. El fundamento de esta dialéctica se halla en la naturaleza específica de la Crítica que ejerció el siglo XVIII y de la cual recibió su nombre. El papel de la burguesía naciente fue determinado por la Crítica que llevó a la práctica la inteligencia burguesa y que cohesionó al nuevo mundo.

La totalidad del período histórico estudiado ofrece la imagen de un

proceso único y poderoso. Sin llegar a tomar conciencia de él, el mundo espiritual burgués del siglo XVIII transformó la historia en un proceso. Este acontecimiento, que inaugura la Edad Moderna, es idéntico a la génesis de la Filosofía de la historia. *In der Kritik wird die Geschichte von selbst zur Philosophie der Geschichte* [En la Crítica, la historia se convierte por sí misma en Filosofía de la historia] (F. Chr. Baur). El supremo tribunal de la razón, entre cuyos miembros naturales se contaba, de manera obvia, la élite naciente, vino a enmarañar todos los ámbitos de la vida, en diferentes etapas, en su desenvolvimiento procesal. La Teología, el Arte, la Historia, el Derecho, el Estado y la Política, y finalmente la razón misma, son citados a comparecencia ante su estrado, más tarde o más temprano, y han de responsabilizarse. El mundo espiritual de la burguesía desempeñó en este litigio el papel de acusador privado, de suprema instancia procesal y también —lo que había de ser, para la Filosofía de la historia, de una importancia decisiva— de parte interesada. El progreso estaba ya siempre de parte de los jueces burgueses. Nadie ni nada podía evadirse de la nueva jurisdicción, y lo que no resistía los embates y la sentencia de los críticos burgueses era entregado en manos de la censura moral, que hacía cuanto estaba en su mano para discriminar a los condenados y, de este modo, ejecutar la sentencia dictada. *Wer dieses nicht erkennen kann / den seh' man mit Verachtung an* [Quien no sepa reconocerlo, sea mirado con desprecio][a].

En el riguroso encausamiento de la Crítica —que fue, al mismo tiempo, un proceso de fermentación social— surgió a la luz la Filosofía de la historia: todos los campos que fueron abarcados por la Crítica aportaron su contribución encaminada a estimular el nacimiento de la Filosofía burguesa de la historia. A través de la crítica de arte y de la crítica literaria se articuló, por lo pronto, dentro de la República de las Letras, la contraposición entre antiguos y modernos, y con ello se configuró una comprensión del tiempo que escinde futuro y pasado. Un campo central de asalto para la Crítica, la religión cristiana, proporcionó en su variado fraccionamiento la herencia soteriológica que fue adoptada de las formas más diversas en la visión del mundo orientada hacia el futuro. Conocido de todos es el movimiento de secularización, mediante el cual se llevó a cabo la transposición de la escatología a una historia progresiva. Pero del mismo modo —y nuestra investigación lo demostrará— se aplican a la historia misma, de modo consciente y deliberado, los elementos del tribunal divino y del Juicio final, sobre todo en la situación crítica cada vez más aguda. Con ello, el fermento de la Crítica transforma el carácter del acontecer político. La autojusticia subjetiva no cuenta ya con magnitudes dadas, sino que transforma todo lo histó-

a. *Die Entführung aus dem Serail* [El rapto del serrallo], libreto de Bretzner y von Stephanie, música de W. A. Mozart, n.º 21, final. (*Nota de R. de la Vega*)

ricamente dado, y aun a la historia misma, en un proceso cuyo desenlace queda pendiente, desde luego, tanto tiempo cuanto las categorías privadas del juicio no sean capaces de dar alcance a los acontecimientos que ellas ayudaron a desencadenar. Sin embargo, y con objeto de alcanzarlos, se transforma incluso, al cabo, el plan divino de salvación, hasta entonces impenetrable; también este plan divino es «ilustrado», y se convierte en la planificación de futuro de la nueva élite, planificación moralmente justificada y en todo conforme a la razón. Mas como resulta característico de la crítica racional el desconocimiento de la autonomía de los campos por ella criticados, y ello tanto en la religión como en la política, hubo de buscar cuidadosamente una cobertura que la remite a un mañana en cuyo nombre podía dejar, con la conciencia tranquila, que el hoy se corrompiese. La Crítica del siglo XVIII tuvo que tornarse utópica para poder ajustarse a derecho. Finalmente, el objetivo último de la Crítica, a saber, el Estado absolutista, contribuyó asimismo, a su manera, al establecimiento de la imagen utópica de la historia propia de la burguesía.

La investigación desarrollada en el presente libro se concentra precisamente sobre esta cara, la política, del encausamiento citado. Con objeto de poner en evidencia su relación con la crisis que iba surgiendo lentamente, esto es, con objeto de salvaguardar la unidad de la doble problemática, se muestran los puntos históricos de arranque en los cuales, por una parte, es posible desvelar el sentido político de la Filosofía burguesa de la historia, pero en los que, por otra y al mismo tiempo, es posible leer la crisis política latente en la que se vio envuelto primeramente el Estado absolutista y ante la que fue el primero en sucumbir después.

A través del orden político que creó el Estado al pacificar el espacio devastado por las guerras civiles religiosas, creó también los presupuestos para el desenvolvimiento del mundo moral. Pero en la medida en que los individuos carentes de poder político se zafan del vínculo religioso, incurren en contradicción con el Estado, que si bien les concede plena libertad moral, les priva al mismo tiempo de su responsabilidad, por cuanto que reduce ésta a un ámbito privado. Los burgueses incurren forzosamente en contradicción con un Estado que, mediante la subordinación de la moral a la política, entiende lo político de modo formal, y de esta manera ajusta sus cuentas sin el gradiente de la emancipación de sus súbditos. Su objetivo, en efecto, será perfeccionarse moralmente, de modo tal que lleguen a saber de hecho —y ello cada uno de por sí y para sí— lo que es bueno y lo que es malo. De esta forma, cada uno se convierte en un juez que, basado en su condición ilustrada, se sabe autorizado a incoar proceso a todo aquello que ataca directamente a su autonomía moral, como determinación heterónoma. La separación entre moral y política, consumada una vez por el Estado, se vuelve ahora contra éste, por cuanto que se ve forzado a someterse al proceso acusa-

torio moral por aquella prestación que consistió en la constitución de un ámbito dentro del cual se sobrevivió a sí mismo.

En el curso del despliegue del *cogito ergo sum* de Descartes, en cuanto autogarantía del hombre exento del vínculo de carácter religioso, la escatología se transforma en utopía. La planificación de la historia se vuelve algo tan importante como la dominación de la naturaleza. El equívoco de estimar que la historia puede ser sometida a plan previo se ve favorecido por el Estado tecnicista, porque éste, en cuanto magnitud política, no puede hacerse inteligible para el súbdito. El burgués, carente de poder político en cuanto súbdito de un señor soberano, se comprendía a sí mismo como sujeto moral, sentía la dominación existente como prepotente, condenándola proporcionalmente como inmoral, por cuanto que no podía percibir ya lo que posee evidencia en el horizonte de la finitud humana. Mediante la escisión entre moral y política, la moral tiene que enajenarse de la realidad política. Este hecho se expresa en que la moral salta por encima de la aporía de lo político. La moral, que no puede integrar en su seno a la política, tiene que hacer de la necesidad virtud, precisamente porque se alza sobre el vacío. Ajena a la realidad, avizora en el ámbito de lo político una determinación heterónoma que no hace sino cortarle su propio y legítimo camino. Como consecuencia de ello, esta moral piensa que puede borrar del mundo totalmente la aporía de lo político en la misma medida en que llega a la cima de su determinación. Los ilustrados no comprenden que la política es el destino, y no precisamente en el sentido de una fatalidad ciega. Su intento encaminado a negar la facticidad histórica mediante la Filosofía de la historia, y a «reprimir» lo político, posee originariamente un carácter utópico. La crisis puesta en marcha mediante el encausamiento que la moral entabla contra la historia permanece viva tanto tiempo cuanto la historia es alienada filosófico-históricamente.

La dependencia y trabazón recíprocas de la crisis y la Filosofía de la historia —más aún, en definitiva es preciso llegar a ello y decir: su identidad—, tienen que tornarse evidentes y claras en ciertos puntos de partida, si la investigación ha alcanzado su objetivo. El utopismo surgió de una falsa relación con la política, condicionada históricamente, pero remachada luego desde el punto de vista filosófico-histórico. En el fuego cruzado de la Crítica no sólo quedó exangüe la política actual a la sazón, sino que en el mismo encausamiento, la política misma, en cuanto tarea permanente de la existencia humana, se disolvió en construcciones utópicas de futuro. La estructura política del Estado absolutista y el desarrollo del utopismo constituyen un fenómeno complejo, con el que arranca la crisis de la época presente.

Capítulo 1

[LA ESTRUCTURA POLÍTICA DEL ABSOLUTISMO COMO PREMISA DE LA ILUSTRACIÓN]

I

Dos acontecimientos epocales se yerguen al comienzo y al fin del absolutismo clásico. Su situación de partida fue la guerra civil religiosa. A través de arduas luchas, el Estado moderno había surgido de los desórdenes religiosos, y sólo la superación de éstos le permitió alcanzar su forma y su fisonomía plenas. Otra guerra civil vino a poner término violento al Estado absolutista: la Revolución francesa.

La conexión de efectos de ambas cadenas de acontecimientos abarcó toda Europa; la posición singular de Inglaterra se evidencia en el hecho de que, en la isla, ambos sucesos coinciden en el tiempo, poco más o menos. El Estado absolutista en trance de surgimiento fue aniquilado aquí por la guerra civil religiosa, y a su vez, las luchas religiosas vinieron a significar ya la revolución burguesa. En el continente, por el contrario, el Estado absolutista —hasta donde es posible remontarse en el proceso de su desarrollo[1]— continuó siendo el resultado de las luchas posteriores a la Reforma, resultado típico de la época y vinculado a ella. El poder estatal moderno se estableció mediante soluciones geográficamente diversas de las pugnas confesionales, y en fases diversas asimismo desde el punto de vista del tiempo. Su política fue el tema dominante del siglo XVII, sus caminos marcan la historia del absolutismo. La época subsiguiente, aunque estuviese troquelada por la misma forma estatal, ha recibido otro nombre: el de la Ilustración. Ésta se desarrolló a partir del absolutismo, en un principio como consecuencia interna suya, y más tarde como elemento que provocaría el derrumbamiento del Estado absolutista, al convertirse en contradictora dialéctica y enemiga de éste.

Así como la situación política inicial de la Ilustración radicó en el sistema absolutista, la del absolutismo lo hizo a su vez en las guerras de

religión. La configuración evolutiva y el final histórico del absolutismo guardan una relación íntima, y esta relación se hace evidente en el papel que pudo desempeñar la Ilustración dentro del marco del Estado absolutista. La Ilustración llegó a su cumbre precisamente en el país que había sido el primero en superar las guerras internas de religión mediante el sistema absolutista, y ello del modo más enérgico y decidido, esto es, en Francia[2]. El abuso del poder por parte de Luis XIV aceleró el movimiento de la Ilustración, en el cual el súbdito se descubre a sí mismo como ciudadano[3]. Y este ciudadano será quien asalte un día, en Francia, los bastiones del despotismo. La estructura política del Estado absolutista, que inicialmente fue sólo una respuesta a la guerra civil religiosa, no será entendida ya como tal por la Ilustración.

La primera tarea que se propone a la investigación es la consideración de la arriba aludida conexión de efectos. La situación inicial del Estado moderno debe ser elucidada, pues, hasta donde sea necesario hacerlo para poner en evidencia el punto de arranque político de la Ilustración subsiguiente precisamente en el seno de dicho Estado. La delimitación metódica así otorgada al análisis de la estructura política del absolutismo encierra en sí una justificación objetiva, más allá de cualesquiera cuestiones sociales o económicas. El Estado principesco, apoyado en el funcionariado y en el ejército, constituye un ámbito de acción racional, suprarreligioso, que contrariamente a sus restantes circunstancias fue acuñado por el aspecto político-estatal. Desde el punto de vista social, las monarquías permanecieron aún totalmente vinculadas a la estratificación estamental tradicional, hasta el punto de que aspiraron, por lo general, a mantenerla en vigor. Desde el punto de vista político, sin embargo, los monarcas intentaron eliminar o neutralizar todas las instituciones de carácter autónomo. También el mercantilismo, en cuanto sistema económico, se halla sometido al imperativo de la planificación política y la dirección estatal. En el mismo sentido, las cuestiones relativas a religión e Iglesia fueron tratadas a tenor de su utilidad con respecto al Estado, ora fuese dentro del marco de una Iglesia estatal, ora dentro de una tolerancia vinculada a determinados fines. El ámbito propio de un sistema político que abarcaba a toda Europa configuró la constelación de partida de la que surgiría la Ilustración.

Este ámbito propio a que nos referimos halló su expresión teorética en la doctrina de la Razón de Estado[4]. Desvinculado de toda normatividad moral, quedó despejado el espacio dentro del cual la política podía desplegarse con plena libertad frente a la moral. *Dans les monarchies la politique fait faire les grandes choses avec le moins de vertu qu'elle peut* [En las monarquías, la política hace acometer los grandes asuntos con el mínimo de virtud que le es posible][5]. Cuando Montesquieu caracterizó con esta frase, en el año 1748, la política imperante a la sazón, no hizo sino utilizar una fórmula que —dejando a un lado su contenido polémi-

co— no resultaba ya inteligible para los ilustrados, pero que derivaba su evidencia histórica de la época de las guerras civiles religiosas. El orden tradicional había quedado destruido en el siglo XVI. Como consecuencia de la escisión sufrida por la Iglesia en su íntima unidad, todo el ordenamiento social quedó desencajado. Antiguos vínculos, viejas lealtades, quedaron disueltos. Alta traición y lucha en pro del bien común se convirtieron en conceptos intercambiables según los diversos frentes de acción y según los hombres que cambiaban de frente[6]. La anarquía general condujo a duelos, violencias y crímenes, y la pluralización de la *Ecclesia Sancta* constituyó un fermento de depravación para todos aquellos elementos que todavía estaban unidos: familias, estamentos sociales, territorios y pueblos. Con ello, y a partir de la segunda mitad del siglo XVI, se volvió virulento un problema que resultaba ya imposible de resolver y dominar con los medios del orden tradicional: el imperativo de la época era hallar una solución en medio de las Iglesias intolerantes, que se combatían recíprocamente con toda dureza, o se perseguían entre sí cruelmente, y en medio también de las fracciones estamentales vinculadas por una determinada confesión religiosa. Una solución que evitase, zanjase o ahogase la pugna de una vez por todas[7]. ¿Cómo podía alcanzarse la paz? El Estado absolutista supo hallar la respuesta histórica a esta pregunta epocal en la mayor parte del continente europeo, más aún: el Estado se constituyó en lo que sustancialmente era justamente a través de la respuesta específica que había hallado frente a la guerra civil religiosa[8]. ¿Cómo rezaba esta respuesta? ¿Qué enunciaba para el monarca? ¿Y qué contenía con respecto al súbdito?

Mientras los partidos religiosos extraían sus energías de fuentes situadas fuera del ámbito de poder del príncipe, los príncipes sólo podían afirmarse contra ellos si quebrantaban el primado absoluto de lo religioso. Sólo de este modo lograron someter las diversas facciones a las autoridades estatales. *Cuius regio, eius religio*, constituye ya una consecuencia directa del hecho de que los príncipes, aunque en su calidad de adictos a una determinada religión, formaban ya de por sí un partido, se situaban en cuanto príncipes por encima de los partidos religiosos. El príncipe absoluto no reconocía ninguna instancia superior a él sino a Dios, cuyos atributos, por lo demás, él mismo asumía en el espacio político e histórico: *Majestas vero nec a majore potestate nec legibus ullis nec tempore definitur* [La soberanía no se encuentra limitada ni por otro poder alguno, ni por alguna ley, ni en cuanto al tiempo][9].

En su novela titulada *Argenis* —que es un reflejo fiel de la realidad— ofreció Barclay en 1621 una justificación de la monarquía absoluta que halló enorme difusión y fue traducida a casi todas las lenguas europeas. El autor, un humanista de formación jurídica, compartió el destino de muchos de sus coetáneos; era vástago de una familia de fugitivos, y sus impresiones de adolescencia llevaban el sello de las luchas de la Liga

y la huella imborrable de la Conjuración de la Pólvora[10]. Aludiendo a sucesos de este carácter, planteó al monarca una alternativa retadora: «Devuelve al pueblo su libertad o cuida de la paz interior, por la cual el pueblo ha sacrificado su libertad»[11]. En tales pasajes se evidencia el cometido histórico que pesaba sobre la realeza de la época, y que la inmensa mayoría de la generación de Richelieu —contra los partidarios de la Liga, los frondistas y los monarcómacos— proclamó como plenamente justificado[12]. Utilizando todavía la teoría del pacto de dominio, Barclay apuntaba hacia el Estado absolutista, al despojar de sus derechos a los partidos en pugna y otorgarlos —y con ellos la plenitud de la responsabilidad— de modo único y exclusivo al soberano. La novela *Argenis* fue uno de los libros de cabecera de Richelieu, y sus argumentaciones, que constituyen un haz de lugares comunes de la época, se encuentran de nuevo en el testamento del cardenal[13]. Dejar que prevalezca la clemencia es más peligroso que la severidad y la crueldad, porque las consecuencias de la benevolencia son, en definitiva, más sangrientas y nefastas que la dureza ocasional. Si el monarca tolera la oposición, se desembaraza, sí, de su responsabilidad, pero carga sobre sí las culpas de todos los desórdenes nacidos de la tolerancia[14]. El monopolio del mantenimiento de la paz por el monarca, aquí postulado, impone la absoluta responsabilidad de éste, doctrina que halló su expresión, característica de la época, en el tránsito hacia la exclusiva responsabilidad ante Dios.

En su novela, Barclay señaló asimismo la dirección que debía emprender el rey con objeto de pacificar el territorio. O bien tendrá que humillar a todos, o nadie será subyugado[15]. La responsabilidad absoluta del soberano exige la dominación igualmente absoluta de todos los sujetos, e incluso la presupone. Sólo cuando todos los súbditos están sometidos por igual al señor, puede éste tomar sobre sí en solitario la responsabilidad de la paz y el orden. Acontece, con ello, una profunda invasión en el ámbito propio de los súbditos, que hasta la fecha tenían su puesto propio en el seno de una estructura de responsabilidades diferenciado, aunque también flexible: como miembros de una de las Iglesias, en directa dependencia de los señores vasallos del monarca, en el marco de instituciones políticas propias o del ordenamiento estamental. Cuanto más se transformaba el sentido de este mundo pluralista en el desatino de la guerra civil, tanto más se veían los súbditos colocados ante una alternativa forzosa, lo mismo que el rey: «Sabed que casi todos los hombres han sido reducidos a este punto extremo: o enemistarse con la propia conciencia, o malquistarse con los acontecimientos del siglo»[16]. En el juego de los perseguidores y los perseguidos, que intercambiaban constantemente sus respectivos papeles, de las víctimas y los verdugos, no se salvó aquel que había permanecido fiel a sus creencias, sino aquel que había buscado la paz por la paz misma. Estas afirmaciones fueron puestas por D'Aubigné, *frondeur* durante toda su

vida, proscrito y riguroso defensor de la fe, en labios de su camarada de lucha, el político apóstata De Sancy[17]. Ya no se pueden conciliar entre sí la conciencia y las exigencias de la situación. Por ello —hace proseguir D'Aubigné a su político— es preciso separar terminantemente lo interno de lo externo. El hombre sagaz se retira a las secretas moradas de su corazón, y allí se erige en su propio juez; en cuanto a sus acciones externas, sométanse al juicio y sentencia del señor. La voz de la conciencia no debe jamás surgir al exterior; antes de que tal ocurra, debe adormecérsela. Tan sólo quien se convierte, sobrevive. «La razón de esto es fácil: los que están muertos quisieron dejar vivir a su conciencia; y ha sido ésta precisamente la que los ha matado»[18]. Mediante una irónica inversión de los términos, la conciencia se tornó culpable de su propio tránsito. Las fronteras entre homicidio, pena de muerte y asesinato eran todavía fluctuantes e imprecisas[19]; para el político, sin embargo, toda muerte violenta acaecida durante la guerra civil religiosa equivalía a un suicidio. Quien se somete al soberano, vive por medio del soberano; quien no se somete a él, será aniquilado, pero la culpa recae sobre el aniquilado mismo. El súbdito, para poder sobrevivir simplemente, tiene que ocultar su conciencia.

Queda rota, así, la relación entre culpa y responsabilidad que constituye la conciencia. Ambas hallaron una nueva ordenación en las personas del señor y el súbdito. El soberano fue eximido de toda culpa ante el foro universal de sus súbditos, pero acumuló, en cambio, toda la responsabilidad. El súbdito fue desligado de toda responsabilidad política, pero se vio amenazado por el peso de una doble culpa: externa, cuando comete una falta contra los intereses de su soberano, falta sobre la cual corresponde únicamente a éste decidir; interna, porque la culpa visita a quien emigra al anonimato. Mediante este desdoblamiento, se abrió en el horizonte de la guerra civil religiosa un ámbito en el cual sentó sus reales la «inocencia del poder». Fue el soberano, única y exclusivamente, quien se la atribuyó. Pero el príncipe sólo podía salvaguardar la inocencia de su poder mientras conservase plena conciencia de la redoblada responsabilidad derivada de aquélla. Sólo entonces podía poseer la autoridad que garantizaba su poder. El príncipe se vio constreñido a una acción constante, que conjuraba a cada momento la toma de nuevas decisiones, incluso sobre el uso de la violencia. La omisión de dichas acciones podía acarrear consecuencias tan graves como su contrapartida, el abuso excesivo del poder. Un peligro era tan grande como el otro; ambos, por lo demás, se provocaban entre sí. Precisamente el peligro de caer desde un extremo en el opuesto era lo que confería evidencia a la decisión soberana.

Para hacer frente a su responsabilidad universal, el príncipe estaba obligado a buscar la pauta de sus actos en el efecto previsible que éstos hiciesen madurar en la generalidad. Con ello, el imperativo de obrar

provocaba asimismo una coacción de previsión redoblada. El cálculo racional de todas las consecuencias posibles se convirtió en el primer mandamiento del decálogo político[20]. Pero con objeto de prolongar lo más posible el control sobre las consecuencias de sus acciones —que una vez cometidas escapan ya a la intervención humana—, el príncipe se vio impulsado de nuevo a un incremento de su poder. Con ello aumentaron una vez más las fuentes de peligro: peligro de no aprovechar el poder una vez concentrado en sus manos, peligro de abusar de él, esto es, de renunciar a la inocencia del poder. Es la lógica de la responsabilidad absoluta, ante la que habría de sucumbir Luis XIV, pero que convirtió en arte de la política la observancia de sus leyes. El espacio de juego de la inocencia del poder permaneció severísimamente delimitado por los preceptos de una exacerbada moral de la acción. Estos preceptos constituían las reglas de la política, que debían permanecer sustancialmente ajenas al súbdito carente de poder.

Ambos, los políticos y los doctrinarios de una moral mundana, se sabían de acuerdo en este punto[21]. Ellos, que en el siglo XVIII se enfrentarían desde dos campos hostiles, tenían aún, en el XVII, un enemigo común: los teólogos. Sólo los teólogos creen —aseguraba todavía Spinoza— que los estadistas están vinculados obligatoriamente a las normas de piedad de las gentes privadas[22]. La eliminación de la «moral» del seno de la política no iba dirigida contra una moral mundana, sino contra una moral religiosa con pretensión política.

La teoría de la Razón de Estado se hallaba tan estrechamente vinculada a las pugnas confesionales, que ni siquiera permaneció limitada al absolutismo monárquico. En el continente la teoría confluyó con la tradición de la realeza en trance de continuo fortalecimiento, pero ganó terreno igualmente en los países dotados de una Constitución estamental o republicana. Todo poder que quisiese revestirse a la sazón de autoridad y obligatoriedad universal, necesitaba de esta eliminación de la conciencia privada, en la que anclaban los vínculos religiosos o los lazos estamentales de lealtad. Así, el Parlamento inglés, cuando en 1640 quiso despojar de sus prerrogativas a Carlos I, esgrimió prontamente el argumento de que toda conciencia, incluida la del rey, se ha de someter a los intereses del Estado. El Parlamento reivindicó la plena soberanía por cuanto que obligó al monarca a actuar en contra de su recta conciencia[23]. También Spinoza, que en Holanda se hallaba muy lejos de hacer el juego a un absolutismo monárquico, consideraba plenamente razonable estimar como pecado cualquier buena acción siempre que ésta perjudicase al Estado, así como considerar que un pecado se convierte en obra piadosa siempre y cuando favorezca al bien común[24].

Hobbes, al cual invoca expresamente Spinoza, resulta paradigmático para la génesis de la moderna teoría del Estado a partir de las guerras civiles religiosas.

En efecto, Hobbes resulta excepcionalmente apropiado para la exposición de esta génesis, porque ha renunciado ya a todos los argumentos tradicionales, como el de la analogía Dios-rey, y pretende hacer presentes, contrariamente a dichos argumentos y siguiendo el hilo de un método científico, los fenómenos en su realidad desnuda, como dice Dilthey[25]. Además, su teoría del Estado, absolutista en buena lógica, contiene *in nuce* ya el pensamiento burgués del Estado de Derecho, de forma que la mirada se desplaza, de suyo, desde la situación de las guerras religiosas hasta el siglo XVIII.

II

Hobbes desarrolló, inequívocamente, su teoría del Estado a partir de la situación histórica de la guerra civil. Para Hobbes, que presenció personalmente la formación del Estado absolutista en Francia, y que se hallaba en este país cuando fue asesinado Enrique IV y cuando La Rochela capituló ante las tropas de Richelieu, no había otro objetivo que el de impedir la guerra civil —que veía aproximarse amenazadoramente sobre Inglaterra— o ponerle término inmediato una vez que hubo estallado[26]. Y todavía en su obra de madurez afirmaba Hobbes que no había cosa más instructiva en relación con la lealtad y la justicia que el recuerdo de la pasada guerra civil[27]. En medio del caos revolucionario, Hobbes busca un fundamento sobre el cual sea posible edificar un Estado que garantice la tranquilidad y la seguridad generales. Mientras que Descartes, en el Estado ya constituido, temía plantear tales preguntas, éstas ocupan para Hobbes un lugar central, derivado precisamente de la situación imperante[28]. Todos los teólogos, los filósofos de la moral y los iuspublicistas habrían fracasado en su tarea, porque sus teorías han prestado base y apoyo al derecho de determinados partidos, atizando, por tanto, el fuego de la guerra civil, en lugar de —*non partium, sed pacis studio* [no tanto para mantener diferencias faccionales, como para establecer la paz][29]— enseñar una doctrina jurídica que se halle por encima de los partidos. Con objeto de poder hallar este derecho, Hobbes se interroga por las causas de la guerra civil, dejándose guiar por la idea de que, en primer lugar, es preciso desenmascarar los planes e intereses de los diferentes hombres, partidos e Iglesias, con objeto de descubrir la base común a todos ellos, base que constituye la causa de la guerra civil. Porque los hombres, cegados por sus deseos y esperanzas, se hallan incapacitados —lo que resulta comprensible, si bien va en contra de toda razón— para reconocer la causa de todo mal. *Causa igitur belli civilis est, quod bellorum ac pacis causae ignorantur* [Por tanto, la causa de la guerra civil consiste en que se ignoran las causas de la paz y de la guerra][30]. De la mano de este concepto de *causa belli civilis* desarrolla

Hobbes su derecho natural racional, que equivale con ello a una teoría de las causas de la paz y la guerra.

Con objeto de penetrar en los fundamentos últimos de la guerra civil, Hobbes desarrolla —más allá de los pro y los contra de los cambiantes frentes— una antropología individualista, tal y como corresponde a un ser humano cuyos vínculos sociales, políticos y religiosos se le han tornado problemáticos. Sus conceptos fundamentales son *appetitus et fuga* [atracción y repulsión], o *desire and fear* [deseo y temor][31], y constituyen, considerados históricamente, los elementos de una doctrina de la guerra civil. Todo el sistema de Hobbes se halla estructurado, sin embargo, de tal manera, que el resultado, el Estado, se halla contenido ya en las premisas de la guerra civil. Los individuos son descritos de antemano en atención a su existencia como sujetos, esto es, como súbditos del soberano. Sin una instancia intermedia de carácter estamental, se ven incorporados al ordenamiento general del Estado de forma tal que pueden desarrollarse libremente como individuos. El individualismo de Hobbes, en su condición de presupuesto previo de un Estado ordenado, constituye al mismo tiempo la condición del libre desenvolvimiento del individuo[32].

En primer término, la Humanidad se ve dominada por una pasión: el ansia ininterrumpida de poder y más poder, a la que sólo pone fin la muerte[33]. Lucha, guerras y guerra civil, el *bellum omnium contra omnes* [guerra de todos contra todos], son las consecuencias inevitables de ello. El constante temor ante una muerte violenta mantiene al hombre en suspenso[34]. Por ello, el deseo de paz nace simultáneamente con la voluntad de poder[35]. El hombre se ve condenado a vegetar permanentemente en esta oscilación entre el ansia de poder y la nostalgia de la paz. En cuanto hombre, no le es posible evadirse de este juego, y mientras se halle comprometido en él, reinará la guerra. *Hunc statum facile omnes, dum in eo* [*bello*] *sunt, agnoscunt esse malum et per consequens pacem esse bonum* [Todos los hombres reconocen sin dificultad que es malo permanecer en ese estado [de guerra], y consecuentemente, que la paz es buena][36]. El estado de guerra guarda relación directa con la naturaleza del hombre, al tiempo que la paz sólo existe en cuanto esperanza y deseo.

Para Hobbes, el problema rigurosamente filosófico-moral lo constituye precisamente esta diferencia: que la paz sea deseada como supremo bien, pero que como simple deseo no baste para garantizar una paz duradera[37].

Mediante este planteamiento del problema, Hobbes ha renovado y superado el modo de interrogar usual a la sazón. Elimina del primer plano de interés lo que desazonaba a los temperamentos ingleses, como, por ejemplo, la relación entre las sectas y la Iglesia establecida, entre el Parlamento y el rey, entre las leyes fundamentales y el Protector. La

solución que halla Hobbes resulta interesante para nosotros en un doble aspecto. Por una parte, pone en evidencia como magnitud ideológica la conciencia y el papel desempeñado por ésta en el seno de las luchas religioso-confesionales, y con ello le quita su fuerza explosiva. La subordinación —característica de la teoría de la Razón de Estado— de la moral a la política, digámoslo de antemano, carece para Hobbes de importancia temática. La razón elimina toda diferencia entre ambos ámbitos[38]. La necesidad de fundar el Estado transforma la alternativa moral del bien y el mal en la alternativa política de la paz y la guerra.

En segundo lugar, la distinción sigue siendo, sin embargo, relevante. Por lo cual, es preciso mostrar cómo esta diferenciación —casi contra la voluntad del mismo Hobbes— ha surgido de un modo que caracteriza al derecho político absolutista. En ello se evidencia la lógica inherente a este proceso histórico. El problema, que hasta la fecha había estado anulado en la Filosofía moral cristiana, se repite en el ámbito extrateológico bajo signos distintos. Todo el siglo XVIII se halla dominado por esta problemática.

Hobbes, aparentemente, coincide con los filósofos morales cristianos de su época en afirmar que el hombre se halla vinculado a una normatividad eterna e inmutable[39]. Las leyes morales poseen una obligatoriedad de carácter general y constriñen al hombre a juzgar sus actos ante la conciencia (*in foro interno*), no según su efecto, sino según la intención que los movió[40]. Pero —continúa Hobbes— las leyes que obligan sólo a la voluntad, al querer, y precisamente en su rectitud y en su firmeza, son fáciles de cumplir. [*They*] *are easy to be observed. For in that they require nothing but endeavour; he that endeavoureth their performance, fulfilleth them; and he that fulfilleth the Law, is Just* [Son de fácil observancia. A ese efecto, no requieren sino acatamiento. Quien acata su ejecución, las cumple. Y es justo aquel que cumple la ley]. Con una voluntad pura, resulta cosa fácil ser justo. El velado sarcasmo con el que Hobbes, emigrante por partida doble, de la emigración exterior y de la interior, reaccionó frente a las distinciones esgrimidas en cada caso por los partidos beligerantes en la guerra civil, resulta característico de un pensador que ha sufrido en su propia carne la dialéctica fatal de conciencia y acción. La discrepancia entre actitud interior y acción práctica exterior se había agudizado, en efecto, hasta un grado tal, que se había llegado al punto de considerar plenamente intercambiable la aplicabilidad propia de lo justo[41]. ¿La convicción, o la acción? ¿Ambas cosas a la vez, o sólo una de ellas? ¿Qué es antes, la convicción o la acción? Con pleno conocimiento de la dialéctica imperante entre ambos ámbitos, Hobbes somete su relación recíproca a una investigación nueva desde sus fundamentos mismos. Y al hacerlo, tropieza con el mismo fenómeno al que se refiere también Shakespeare cuando dice: *For that same word, Rebellion, did divide the action of their bodies from their*

souls [Pues esa misma palabra, rebelión, separó sus almas de las acciones de sus cuerpos][42].

Hobbes se esfuerza, primeramente —y ya en ello se evidencia claramente su intención— en renunciar al empleo, usual a la sazón, de la palabra «conciencia». La despoja de su vacilante valor en curso al colocar en su lugar el concepto de opinión, desnudo de toda significación religiosa[43]. La conciencia no es sino una convicción subjetiva, un punto de vista u opinión privada. La invocación de los Presbiterianos y de los Independientes a la plenitud religiosa de la gracia, expediente mediante el cual pretendían justificarse teológicamente, es para él la mera expresión de su apasionamiento. De este modo, Hobbes se elabora un sistema conceptual extrarreligioso, y conquista, con ello, una posición situada por encima de todos los partidos, desde la cual le fue posible a su vez analizar a todos éstos conjuntamente, como partidos de una determinada unidad del acontecer histórico[44].

Ajeno a toda ilusión, Hobbes se percata del desequilibrio imperante entre los propósitos, guiados por normas teológico-morales, de los partidos, y las prácticas por medio de las cuales buscaban éstos la realización de sus fines últimos. Si no podía reinar duda ninguna acerca de la buena intención que guiaba la voluntad de paz de los diversos partidos, lo cierto era que el desacuerdo más total dominaba de modo patente en lo relativo a los medios y caminos que habrían de resultar apropiados o inadecuados para el logro de dicha paz[45]. Además, la convicción interna —que en sus efectos, medida de acuerdo con sus respectivas acciones, era diferente en los diversos partidos— aseguraba a los partidos mismos su pretensión reivindicativa de una obligatoriedad universal[46]. Se sigue de ello que no sólo se alzaba acción contra acción, sino convicción contra convicción. Y las convicciones espoleaban hacia acciones cada vez más radicales, con el objetivo de aniquilar al enemigo no sólo exteriormente, sino también interiormente[47]. Impera una lucha de las convicciones, que Hobbes ha puesto en evidencia mostrando su estructura interna, oculta a los ojos de los beligerantes.

Etenim non modo contra contendere, sed etiam hoc ipsum, non consentire, odiosum est. Nam non consentire alicui in re aliqua, est eum erroris in ea re tacite accusare... quod ex eo apparere potest, quod nulla acrius gerentur bella quam inter ejusdem religionis sectas et ejusdem reipublicae factiones... [Porque en este caso no solamente resulta odioso contender en contra, sino que también lo es no dar asentimiento. Pues no aprobar lo que otro hombre dice implica estar acusándole tácitamente de estar equivocado... Partiendo de esto quizás pueda explicarse que no haya guerras más encarnizadas que las que se dan entre sectas de la misma religión y facciones del mismo orden político...] (*De cive*, I, 5).

La guerra civil, tal y como la describió Rousseau cien años después, siguiendo el hilo conductor del pensamiento de Hobbes, constituye su

tema: ... *ils deviennent tous ennemis; alternativement persécutés et persécuteurs, chacun sur tous et tous sur chacun; l'intolérant est l'homme de Hobbes, l'intolérance est la guerre de l'humanité* [... se convierten en enemigos; según y cuando, perseguidos y perseguidores, cada uno respecto a todos los demás, y todos respecto a cada uno; el hombre hobbesiano es intolerante; la guerra entre hombres, en eso consiste la intolerancia][48]. El hombre tampoco puede hurtarse a esta guerra civil aun cuando reconozca la existencia de un principio básico dotado de validez moral general, en su nostalgia de paz[49]. Porque precisamente la pureza subjetiva de la voluntad de paz, siempre que suministre ella sola el único y exclusivo título jurídico de las acciones, conduce a una más radical pretensión de totalidad por parte de aquellos que invocan su conciencia; esto es —puesto que, de hecho, se trata de partidos diferentes—, conduce no a la paz, sino a su contrapartida exacta, al *bellum omnium contra omnes*. Todo aquel que invoca la conciencia, dice Hobbes, quiere algo. En la convicción, a la que Hobbes reducía todos los contenidos religiosos, se fundamenta la pretensión de exclusividad de los partidos hostiles; el carácter común y general de esta actitud hace brotar la guerra civil. Una guerra civil proviene de la ponzoña de las doctrinas sediciosas, una de las cuales afirma que cada uno es juez de las acciones buenas y malas, y otra sostiene que es pecado todo cuanto se ejecuta en contra de la propia conciencia[50].

El movimiento de la Reforma, y el resquebrajamiento de las instancias religiosas que fue consecuencia de ésta, había retraído al hombre hasta el recinto de su conciencia. La conciencia que carece de asidero externo degenera en ídolo de la autarquía ética. No es maravilla que fuese precisamente esta conciencia la que dio a los partidos combatientes el valor y las energías para proseguir la lucha. La mera conciencia, que se arroga el derecho —como dice Hobbes[51]— de escalar el trono, no es el juez que juzga el bien y el mal, sino la fuente misma de este mal. No sólo fue la voluntad de poder lo que atizó el fuego de la contienda civil, sino también —y aquí radica el paso decisivo dado por Hobbes— la invocación a una conciencia sin asidero externo. La instancia de la conciencia, en lugar de ser una *causa pacis* [motivo de paz], es en su pluralidad subjetiva una explícita *causa belli civilis* [motivo de guerra civil].

Las reflexiones de índole filosófico-moral aducidas por Hobbes y encaminadas a elucidar los presupuestos previos de una paz duradera le llevan más allá de las fronteras del ámbito tradicional. Hobbes tomó de éste, desde luego, la separación entre conciencia y acto, pero sólo para atemperarlos recíprocamente de una manera nueva[52]. Frente a sus contemporáneos, él no procedía en su argumentación desde dentro hacia fuera, sino en dirección opuesta, desde fuera hacia dentro. En la guerra civil no es posible decir ya de modo inequívoco lo que es bueno y lo que es malo, y el deseo de paz en cuanto tal no basta para desanimar a

la voluntad de poder. ¿Cómo es posible, pues, desarrollar desde la situación originaria de guerra civil —en la que impera un derecho de todos a todo— una normatividad que sea capaz de transformar el deseo en realidad? La ley natural, antes de ser verdaderamente una ley, necesita de una garantía que constituya la fianza de su cumplimiento[53]. El mandato contenido en la ley natural y relativo al deber de procurar la paz tiene que ser convertido en una ley que pueda ser cumplida asimismo en su ejecución concreta. La elaboración de esta legalidad constituye la verdadera tarea de la filosofía moral, al tiempo que su tema auténtico es la política. El resultado es la legitimación del Estado absolutista según la estructura política de éste. El sistema en sí es ya conocido.

Hobbes introduce el Estado como aquella magnitud en la cual se ha despojado a las convicciones privadas de su repercusión política. Las convicciones privadas no hallan aplicación alguna sobre las leyes en el derecho político de Hobbes[54] al tiempo que las leyes no tienen aplicación al soberano[55]. El interés público del Estado, acerca del cual solamente el soberano está capacitado para decidir, no cae ya por más tiempo dentro de la competencia de la conciencia. En el Estado, la conciencia, de la cual se separa y aliena el Estado, se convierte en moral privada. *Auctoritas, non veritas facit legem* [La autoridad, no la verdad, constituye el derecho]. El príncipe está por encima del derecho y es al mismo tiempo la fuente de éste; él decide lo que es justo y lo que es injusto, él es legislador y juez a un mismo tiempo[56]. Este derecho, en cuanto derecho político-estatal, no se halla ya vinculado en su contenido a intereses sociales y esperanzas religiosas, sino que delimita un ámbito formal de decisiones políticas, más allá de todas las Iglesias, estamentos sociales y partidos. Este ámbito puede verse ocupado por esta o por aquella fuerza, con tal de que ésta posea la autoridad exigible para proteger a los diversos hombres con independencia de sus intereses y expectativas[57]. La decisión política del príncipe es jurídicamente válida en virtud de su misma decisión[58].

La subsistencia de un orden estatal —garantizado y asegurado desde arriba— es solamente posible cuando la pluralidad de partidos e individuos se sitúa en el seno de una moral que acepta la soberanía política absoluta del príncipe como una necesidad moral. Esta moral es la moral racional de Hobbes. Frente a las doctrinas morales tradicionales alza una doctrina moral que tiene por tema la razón política. Las leyes de esta moral se cumplen en la organización y estructuración del Estado. En cuanto constituyen conclusiones racionales, son también, y al mismo tiempo, experiencia, obtenida de la cruel realidad de la guerra civil —*damnosum experientia* [experiencia dañina][59]—. En el *bellum omnium contra omnes* cada uno se encamina hacia la aniquilación del otro. Por ello, en esta guerra todo hombre ha sentido miedo, mas no por esto o por aquello, no por este momento o por aquel otro, sino

por todo su ser, porque ha experimentado el terror de la muerte, del amo absoluto[60]. El miedo a la muerte, sin embargo, impulsa al hombre a refugiarse en el Estado[61]. Por ello, la concesión y garantía de esta protección constituye el supremo deber moral de este Estado. Pero el Estado sólo podrá satisfacer cumplidamente dicho deber si todos los individuos, aisladamente, entregan sus derechos al soberano, que los representa a todos en común[62]. Pero sólo cuando el Estado —y aquí radica lo que podríamos llamar el reaseguro político de esta doctrina moral— garantiza el cumplimiento de este mandamiento racional se torna legal dicha moral de la razón. El deseo subjetivo de paz no basta por sí solo, y necesita de la sanción estatal antes de convertirse en «moral». La razón exige y reclama el Estado, pero sólo cuando éste existe la razón es política en la misma medida que es moral. Hobbes, que partió inicialmente del principio de hacer surgir al Estado de un pacto o contrato anterior, por así decirlo, en el tiempo, introduce luego el Estado como factor que hace posible dicho contrato[63]. La paradoja lógica consiste en que este Estado debe su existencia, sí, a un contrato, pero luego subsiste como magnitud autónoma. Sólo el Leviatán es, en cuanto Estado, causa y efecto a un mismo tiempo de la fundación del Estado. Con ello, Hobbes acaba con la supuesta prioridad de las resoluciones internas de los individuos, para poner en evidencia el condicionamiento igualmente originario de toda moral por el orden estatal. La consecuente eliminación absolutista de toda posible dualidad entre estamentos y monarca, entre pueblo y soberano, prohibía también —si quería poseer un sentido— la diferenciación entre ley moral y normatividad política[64]. La guerra civil, experimentada como mortal amenaza, se aquieta y adormece en el Estado. Este Estado, en cuanto Estado terrenal, es el dios mortal[65]. En cuanto dios mortal protege, asegura y prolonga la vida de los hombres, pero, al mismo tiempo, sigue siendo mortal él mismo, porque es una obra humana, y en cualquier instante puede recaer de nuevo en el estado natural del que surgió: la guerra civil.

Para evitar tal cosa, el Estado debe ser construido asimismo de acuerdo con las mismas reglas de la razón que condicionan su origen. El Estado construido según la razón no es un puro «Estado de la razón», como el que habría de ansiar el siglo inmediato, sino un Estado para hombres que actúan contra toda razón con harta frecuencia, lo mismo que la razón habla en contra de ellos[66]. No es la razón misma quien pone término a la guerra civil —Hobbes no era un utopista—, pero ella pone en evidencia las *societatis sive pacis humanae conditiones* [condiciones de asociación o paz entre hombres][67] mediante las cuales el Estado puede convertirse en juez «racional» de los hombres contrarios a la razón. La paz sólo está garantizada cuando la moral política, que impulsa a los hombres a traspasar sus derechos al soberano que los representa a todos, se convierte en un deber de obediencia en el acto de la consti-

tución del Estado. El mandamiento decisivo de la moral es, en el seno del Estado, el deber de obediencia, si la protección exigible puede ser ofrecida y para que pueda serlo. Lo que hace que el Estado sea Estado es no sólo el poder absoluto del príncipe, sino la relación entre protección y obediencia[68]. Sólo en la relación entre protección y obediencia puede constituirse un estatus neutral en el que las leyes —aunque diversas en cuanto al contenido— cuiden por la mera fuerza de su legalidad del orden, la tranquilidad, la seguridad y el *contentment* [contención][69]. La razón crea con ello un ámbito neutral de la técnica del Estado, en el cual la voluntad del príncipe es la única ley. En tal Estado sólo es racional la legalidad formal de las leyes, no su contenido; racional es el mandamiento formal de la moral política que ordena obedecer a las leyes con plena independencia del contenido de éstas[70]. El Estado no es sólo un dios mortal, sino que se convierte asimismo en un *automaton*, en una gran máquina, y las leyes son la palanca accionada por la voluntad absoluta del soberano, que mantiene en funcionamiento la maquinaria estatal. El Estado sólo se realiza dentro de la senda marcada por la razón cuando pone término a la guerra civil y la sojuzga e impide de modo continuo y permanente, una vez concluida. Con ello, el Estado corresponde a la razón, al igual que la moral política de los individuos.

Para la razón, que se halla abocada a la alternativa histórica entre guerra civil y orden estatal, coinciden por tanto «moral» y «política». Sólo en atención a la guerra civil y al supremo mandato surgido de ella —esto es, concluir con la guerra civil— recibe el sistema de Hobbes su cohesión orgánica: la moral ordena someterse al soberano; éste pone término a la guerra civil, y cumple con ello el supremo mandato de la moral. La calificación moral del soberano consiste en su función política de creador y mantenedor del orden.

En esta derivación de la intangible soberanía del príncipe a partir de la diversidad de los partidos beligerantes en la guerra civil —partidos que intentan legitimarse a sí mismos desde el punto de vista religioso y teológico-moral— yace la respuesta de Hobbes a su situación histórica. Así como el Estado ha superado en el continente las guerras religiosas, conquistando a través de ello su forma absolutista, así la razón llevó a cabo esta tarea desde el punto de vista jurídico-político y filosófico-moral; una razón que, en Hobbes, se sabe tan por encima de aquella confusa pugna de los hombres irracionales, supersticiosos y guiados por sus instintos más bajos, como el príncipe absoluto por encima de sus súbditos[71]. La razón es para Hobbes el término de la guerra civil; frase que puede invertirse también, en su importancia histórica: el final de las guerras civiles religiosas es la razón. La comunidad —condicionada por la situación— existente entre el absolutismo y la filosofía racionalista queda aquí de manifiesto. La razón, que se alza triunfante de entre los desórdenes de la guerra civil religiosa, permanece por lo pronto dentro

de la senda de esta guerra y funda el Estado. Así, puede comprenderse que Hobbes no haya visto que la razón pueda emanciparse dentro de los rumbos de la Ilustración. Hobbes no conoce el autodeclive de la razón.

La determinación del hombre —derivada de la razón como un hombre que se emancipa a sí mismo según el módulo de la razón— no puede ser para Hobbes la determinación de la historia precisamente porque él ha experimentado ésta como historia de las guerras civiles. No es el progreso lo que estimula al Estado, sino la necesidad de poner fin a la guerra civil. Sólo cuando los antagonismos religiosos queden neutralizados, al estar refrenados por el Estado, puede desarrollarse la razón, en el espacio que queda vacío, como una razón en continuo progreso. La historia es para Hobbes una constante relación de intercambio entre guerra civil y Estado, Estado y guerra civil. *Homo homini lupus, homo homini Deus* [El hombre es para su semejante un Dios, tanto como es para ese semejante un lobo][72]. Y sólo cuando se da de lado esta ambivalencia, amenazadora y al mismo tiempo alentadora, esto es, cuando se ignora la pregunta histórica de la que parte Hobbes, y se desvincula su sistema del contexto determinado históricamente, podrán captarse con claridad las dificultades lógico-formales del sistema, tantas veces tratadas[73].

En atención al logro de la paz y a su aseguramiento por medio del soberano, cada orden de éste es al mismo tiempo un mandato moral. Para los hombres amenazados por la guerra civil no hay diferencia alguna entre conciencia y política. Mas, ¿qué ocurre cuando la paz está ya asegurada, conjurado el peligro de muerte y el ciudadano capacitado para desarrollarse libremente? ¿Acaso también entonces es toda disposición, toda orden del monarca, una ley racional o un mandamiento moral? Esta pregunta, que pronto desasosegó al orden constituido a la sazón, nos induce a considerar más al pormenor la relación entre moral y política tal y como caracterizaba al Estado absolutista. La solución intentada por Hobbes nos demuestra, por cierto, que su concepto del Estado, bien que en forma distinta, adolece de la misma escisión íntima que él intentaba desterrar del mundo para siempre por medio de su Estado. Hobbes, que prescindía conscientemente del contenido de los programas de partido, fueran éstos religiosos o políticos, no preguntaba por la estructura de un Estado determinado, sino por lo que hace que un Estado sea tal Estado, por la estatalidad del Estado. No preguntaba por las *legibus speciatim* [el aspecto de la ley], sino *quid sint leges* [en qué consisten las leyes][74]. No le interesaba el contenido de las leyes, sino su función de garantizar la paz. La legalidad de estas leyes no radicaba en su aptitud o cualificación interna, sino solamente en su origen, esto es, en su condición de expresión de voluntad del poder soberano. Pero para posibilitar su condición jurídico-legal de un modo suprapartidista, neutral e indiferente en sentido religioso, Hobbes ha invocado una y otra vez, precisamente, la diferencia entre convicción interna y acción

externa, derivada de la realidad histórica; utilizó esta discrepancia, que según su análisis no hace sino atizar la hoguera de la guerra civil, para ponerla, por su parte, al servicio del orden estatal. La formalización del concepto soberano de ley, elaborado plenamente ya por Hobbes, descansa —bien que con una nueva valoración constructiva— ampliamente en la separación entre conciencia interna y acción externa. Porque sólo esta diferenciación permite separar el contenido de una acción de la acción misma, condición previa necesaria de un concepto formal de la ley. Sólo así puede una ley —independientemente de su contenido religioso y moral— ser declarada conforme a la normatividad jurídica, pero sólo así también se puede, a un mismo tiempo, cumplir dicha ley. La obediencia ante las leyes «soberanas» era sólo posible si el súbdito podía seguir separando la convicción de la acción, que en la guerra civil se contradecían ya entre sí, con objeto de poder vivir en armonía consigo mismo, sin consideración al contenido de las leyes a las que hubiese que obedecer. Así, el presupuesto histórico de la guerra civil se convirtió para Hobbes en un presupuesto mental necesario para poder derivar de él su concepto absoluto de la soberanía.

La gran aportación especulativa de Hobbes consiste en haber desplazado la fisura entre conciencia y política —hasta donde resultaba inevitable en el hombre orientado religiosamente, esto es, no guiado por la razón— a un espacio situado fuera de la maquinaria del Estado. Dicha fisura surge en dos puntos: en el soberano, que está por encima del Estado, y en el individuo, a través de la escisión del hombre en «hombre» y «ciudadano»[a 75]. *It is true that they that have soveraigne power, may commit Iniquite; but not Injustice...* [Resulta cierto que quienes tienen el poder soberano, pueden cometer iniquidad, pero no injusticia][76]. Ciertamente, un soberano absoluto puede cometer injusticia, pero jamás en un sentido jurídico, sino sólo en un sentido moral o bien en tanto en cuanto choca contra el principio de la utilidad. Si se le quiere impedir en esto, se suprime el presupuesto previo de la paz, la soberanía absoluta, y con ello se abre la puerta de par en par al caos de nuevas e injustas acciones. No se trata aquí, por tanto, de un mal característico de la monarquía y determinante de ella, sino de un mal que radica en la esencia misma del hombre[77]. La moral política libera al príncipe de todos los vínculos; puede esperarse, desde luego, que él haga imperar, sin embargo, una *aequitas* —por así decirlo, no exigible, sino adicional—, pero ésta no es necesaria para que el Estado siga cumpliendo su papel de regulador del hombre no guiado por la razón[78].

Tampoco resulta exigible que el súbdito, en cuanto hombre, tenga que identificarse en pensamiento y opinión con las leyes políticas, para mantener al Estado en su función de guardián y defensor de la paz[79].

a. [«*Staatsbürger*»].

Por el contrario, para el hombre en cuanto ciudadano la *prima causa* de las leyes morales no debe ser buscada ya en Dios, sino en una magnitud temporal, a saber, en el poder, que pone término a la guerra civil. Estas leyes son morales no porque correspondan a una normatividad eterna de la moral —aunque puedan hacerlo—, sino porque han surgido de un mandamiento derivado inmediatamente de la situación política. Son las leyes de la moral política sobre las cuales —y por razones precisamente de esta moral— decide el soberano. No es la convicción o una medida recta, sino el fundamento político, lo que hace que la virtud sea tal virtud[80]. Para el hombre en cuanto hombre, sin embargo, la convicción, la propia conciencia, sigue siendo el criterio último de la moral. Sólo queda esperar que esta convicción se oriente asimismo hacia la necesidad política[81].

Así, el hombre queda escindido en Hobbes, dividido en dos mitades: una privada y una pública; las acciones y los hechos quedan sometidos absolutamente a la ley del Estado, las convicciones íntimas son libres, *in secret free* [libres en lo secreto][82]. En adelante, será posible al individuo emigrar hacia el mundo interior de las convicciones, sin ser responsable por ello. En tanto en cuanto participante del mundo de la política, la conciencia se convirtió en instancia de control del deber de obediencia. El mandato soberano descarga al súbdito de toda responsabilidad. *The Law is the publique Conscience — private Consciences... are but private opinions* [El derecho es la conciencia pública — las conciencias privadas... no son sino opiniones particulares][83]. Por el contrario, si el individuo se arroga una competencia reservada por el Estado para sí mismo, tendrá que mixtificarse a sí mismo para no verse precisado a rendir cuentas de su actitud[84]. La escisión del hombre en la esfera privada y la estatal es un fenómeno constitutivo de la génesis del misterio. La Ilustración ampliará después de modo sucesivo el ámbito interior de la convicción, pero toda pretensión dirigida hacia lo estatal permaneció velada, por el momento, en las sombras de lo secreto. La dialéctica de secreto e Ilustración, de desenmascaramiento y mixtificación se halla ya en las raíces mismas del Estado absolutista, como herencia de las guerras de religión, que halló su acceso al principio básico del Estado absolutista con la dualidad, aceptada conscientemente, de que antes hemos hablado.

Para la razón —a la que sólo interesa poner fin a la guerra civil—, la diferencia entre lo moral y lo político carece de relevancia. Ella, por decirlo así, se había tornado lo suficientemente discreta y «razonable» como para reconocer la realidad histórica de vínculos internos de conciencia distintos, de hecho, entre sí. Incluso podía permitirse el lujo de reconocerla, porque la tecnicidad formal del concepto absolutista de ley trajo consigo una elasticidad que evitaba toda diferencia entre conciencia y acción que pudiese resultar peligrosa para el orden. Tranquilidad y seguridad estaban así garantizadas. El Estado no se convirtió en el espacio de la inmoralidad política, sino de la neutralidad moral. En

cuanto ámbito moralmente neutral, es un auténtico campo de descarga y excusión. *Potentia, si eximia sit, bona est, quia utilis ad praesidium; in praesidio autem securitas* [La potencia, si es excelente, es buena, porque resulta útil para la protección, y en la protección reside la seguridad][85]. Sin embargo, sólo es posible conquistarlo al precio de la escisión íntima del hombre, un precio que, por aceptarlo Hobbes conscientemente, es legal. El hombre es libre en su interior más recóndito; y sólo en él es el hombre verdadero hombre. El hombre, en cuanto ciudadano, se halla sometido al soberano, y sólo en cuanto súbdito es el hombre ciudadano.

La exoneración del hombre se convierte así en inculpación del Estado. El hecho de que el hombre sea «hombre» constituye el misterio de este hombre que, en cuanto tal, se hurta de modo inevitable al poder del soberano. Mientras cumpla, como súbdito, con sus deberes de obediencia, el soberano se desinteresará de su vida privada. Aquí radica, como se mostrará más adelante, el punto de arranque específico de la Ilustración. Ésta viene a llenar aquella laguna dejada en blanco por el Estado absolutista para poner fin a la guerra civil. La necesidad de implantar una paz duradera impulsa al Estado a otorgar al individuo un ámbito interior que menoscaba tan poco la decisión del soberano que, por el contrario, se torna intangible para ésta. El hecho de que el ámbito interior haya de ser políticamente indiferente resulta constitutivo para el Estado si éste quiere conservar su forma política. En la medida, sin embargo, en que desaparece la neutralidad moral que caracteriza a las decisiones del soberano, el Estado absolutista pierde su evidencia específicamente vinculada a la situación. El Estado creó un orden nuevo, pero luego —de modo auténticamente histórico— se convirtió en víctima de este mismo orden. Ya en sus mismos orígenes —como alcanzó a ver Hobbes, con mirada perspicaz—, el ámbito interior moral delimitado desde el Estado, y concedido al hombre en cuanto «hombre», vino a significar un foco de inquietudes característico en realidad del sistema absolutista, y ello de forma originaria; en efecto, esta instancia de la conciencia siguió siendo el resto indomeñado del estado natural, que penetraba hasta la entraña del Estado perfecto ya en su forma.

La neutralización de la conciencia por medio de la política da impulso sustancioso a la secularización de la moral. La mediatización de las pugnas eclesiásticas, que se introdujo junto con la definitiva caracterización del Estado absolutista, hace posible la progresiva expansión de una concepción moral del mundo, fundada en la naturaleza y en la razón. El reblandecimiento de la religiosidad basada en la Revelación[86a], que condiciona al Estado, se convierte en la perdición de este mismo Estado, por cuanto que repite —bien que en forma secularizada— la vieja temática. Lo mo-

a. «86» / 1959, 1969, 1973 y reimp.: «85a». Se renumera desde aquí.

ral que aspira a convertirse en asunto político será el gran tema del siglo XVIII. En la medida en que la situación de partida, esto es, la guerra civil religiosa a la que este Estado debe su existencia y su forma, es relegada al olvido, la Razón de Estado aparece como lo inmoral por excelencia.

Las doctrinas morales, herederas legítimas de la religión, apuntaban conscientemente al más acá, pero siguieron siendo extraestatales dentro del marco del Estado absolutista. El hombre en cuanto hombre —como ya hemos tenido ocasión de mostrar— es apartado intencionadamente del Estado; sólo en cuanto súbdito posee una calidad estatal.

La Ilustración trae ahora la consecuencia de que la separación entre hombre y súbdito no sea comprendida ya. El hombre en cuanto hombre debe realizarse a sí mismo estatalmente, de donde se sigue la ruina del Estado absolutista. Hobbes no podía sospechar que habría de ser, precisamente, la separación entre moral y política lo que trajese consigo la iniciación de este proceso y su posterior aceleración. La intelectualidad burguesa se hizo cargo de la herencia del clero teológico, y en el campo de la política habría de ganar muy pronto una nueva e inesperada actualidad la frase del Nuevo Testamento: *Spiritualis homo judicat omnia, ipse autem a nemine judicatur* [El hombre espiritual somete todo a su examen, pero por nadie es examinado][87].

Resumiendo, podemos afirmar que Hobbes no era un historiador limitado a reunir y exponer una serie de hechos pasados y presentes[88]. En cuanto pensador y meditador de la historia afanoso de superar el estado de guerra civil, encontró una respuesta que deja atrás, desde luego, la situación inicial. La objeción —formulada ya por sus contemporáneos— de que Hobbes deriva lo que debe ser de lo que es, que hace surgir el Estado organizado y ordenado del seno de un estado de naturaleza en el cual los hombres son lobos entre sí[89], objeción que indujo a Dilthey a hablar de la «impetuosa subjetividad» de Hobbes, evidencia justamente la historicidad de su pensamiento. En el curso de la historia se producen siempre más o menos cosas, en cualquier caso distintas, a las que estaban contenidas en los supuestos previos; aquí radica, precisamente, su actualidad. Hobbes pensaba históricamente, e incluso en medida sobresaliente, cuando consumó el salto —lógicamente paradójico— entre el estado natural de la guerra civil y el Estado perfecto. Hobbes redujo a términos escritos lo que había caracterizado al siglo XVII. El vigor de su pensamiento se revela en los elementos anticipadores y pronosticadores que le son inherentes.

III

El ordenamiento jurídico supraconfesional no sólo operó la pacificación de los Estados individuales; en medida mayor aún imprimió su sello a

las relaciones interestatales. El derecho europeo de gentes tenía que ser eficaz, forzosamente, porque engendró, más allá de la pluralidad de las religiones, una obligatoriedad de nuevo género. Esta obligatoriedad era política. Ella, que deslindó el marco de las relaciones internacionales, era análoga al proceso de pensamiento mediante el cual dedujo Hobbes la existencia del Estado. Fue la rígida separación entre lo interno y lo externo lo que posibilitó arrancar del ámbito de las competencias religiosas un campo de juego extrapolítico, lo que, sobre el trasfondo histórico de las pasiones confesionales, vino a equivaler inevitablemente a una racionalización.

La política secreta de gabinete, el cálculo racional convertido en rutina, habrían de convertirse, en el curso del siglo XVIII, tanto como el sistema absolutista mismo, en blanco de la crítica exigente de mayor presencia pública[a 90]. La universalidad de las teorías morales ilustradas desbordó todos los límites cuidadosamente trazados por la política. La moral ilustrada, al reivindicar idéntica validez desde China hasta América, desde París hasta Pekín[91], borró toda diferenciación entre lo interno y lo externo; entre los Estados[92], entre Europa y Ultramar[93], tanto como la diferencia entre Estado e individuo[94], entre hombre y ciudadano. La política absolutista, que estaba basada precisamente sobre estas diferenciaciones, fue puesta en tela de juicio en todos sus aspectos[95 b]. Por ello, es oportuno preguntar asimismo por la importancia histórica que ha tenido el ordenamiento europeo del derecho de gentes para la autocomprensión burguesa, en trance de surgimiento.

El término impuesto a las guerras civiles religiosas —y esto vino a significar la constitución de las instancias soberanas decisivas, que luego resolvieron los problemas religioso-eclesiásticos de manera propia y peculiar en cada caso—, este término, repetimos, condujo a la rígida formación de Estados unitarios. En virtud de la soberanía política absoluta, el interior de un Estado fue estrictamente delimitado frente a los espacios internos de los restantes Estados. La conciencia del soberano era absolutamente libre, pero al mismo tiempo competente para lo relativo al gran ámbito interior del Estado representado por él. El Estado se convirtió, con ello, en una *persona moralis*, dotada de plena libertad y autonomía —ya fuese católico o protestante, monárquico o republicano— frente a los demás Estados, entendidos asimismo como *personae morales*[96]. Fue esta delimitación de un espacio interno estatal independiente de los demás Estados, cuya integridad moral —como enseñó Hobbes— se halla contenida exclusivamente en la estabilidad, la que operó hacia fuera el desarrollo de una obligatoriedad interestatal, supraindividual. Vattel, el representante clásico del derecho de gentes

a. [*Publizität*].
b. «*95*» / *1959*, *1969*, 1973 y reimp.: «93a».

europeo en el siglo XVIII[97], decía por ello acerca de Hobbes que éste había sido el primero *qui ait donné une idée distincte, mais encore imparfaite du Droit des Gens* [en proporcionar una idea definida, aunque imperfecta todavía, del derecho de gentes][98].

El estado natural, el *bellum omnium contra omnes*, no impera ya para Hobbes —una vez que se ha terminado con él en el interior del Estado— entre los hombres en particular, sino sólo entre los Estados, entendidos éstos como *magni homines*[99]. El derecho natural de los individuos anteriores al Estado pudo ser convertido así en un derecho de gentes interestatal, mediante esta personificación de los Estados surgidos en la realidad histórica. El *jus publicum europaeum* [derecho público europeo] se basaba en la rígida separación entre el ámbito estatal interno, moralmente intangible, y las relaciones exteriores y políticas de los Estados entre sí. Los Estados eran absolutamente libres, y los soberanos —como, en Hobbes, el hombre en cuanto hombre— sólo estaban sometidos a su propia conciencia, sin subordinarse —como los hombres en cuanto ciudadanos— a una autoridad institucional superior. Pero precisamente en esta libertad iusnaturalista es donde los Estados se reconocían recíprocamente y de modo totalmente político —a diferencia de los partidos contendientes en la guerra civil— como *personae morales* libres. Con esta forma de reconocimiento mutuo no se ponía término definitivo al *bellum omnium contra omnes*, tal como se había hecho con la guerra civil, pero se lo reducía y limitaba a una relación puramente interestatal[100]. Todo soberano poseía el mismo *jus ad bellum* [derecho a mover guerra], y la guerra se convirtió en un medio de ejecución de la política regia, que se gobernaba por la Razón de Estado y que halló en el llamado «equilibrio europeo» una formulación común[101]. Con la conclusión de la guerra civil, con la consolidación estatal en el interior, la guerra es trasladada fuera, y muchos teóricos absolutistas del Estado ven en ella una institución permanente para evitar la guerra civil. La guerra es aceptada por ellos a partir de una serie de consideraciones psicológico-racionales, situadas más allá de una moral de las convicciones, con cuyo auxilio se podían domeñar asimismo las pugnas y confusiones religiosas. La liquidación de las guerras civiles religiosas y la limitación de la guerra a una pura guerra entre Estados son dos fenómenos correspondientes, que arraigan ambos en la separación entre moral y política, implícitamente allí, aquí explícitamente[102]. Desde el punto de vista del derecho de gentes, esta separación se expresó en el hecho de que los Estados en guerra —como los hombres en el estado natural— poseían idénticos títulos y derechos, más allá de la cuestión de una «justa causa» moral, y se consideraban recíprocamente como *justus hostis* [enemigos legítimos], en virtud de su condición estatal y con independencia de las razones morales de la guerra[103].

Sin embargo, la captación y exposición jurídicas de un campo obje-

tivo político-exterior situado más allá de las argumentaciones morales, no significó en modo alguno la concesión de una patente de corso en favor de una acción desalmada y contraria a las normas de conciencia, tanto en paz como en guerra, sino que se basó también —como en la deducción del Estado dentro de la teoría de Hobbes— en la consideración de que una invocación a la conciencia vinculada normativamente a leyes morales eternas no constituye medio suficiente para instaurar un orden interestatal, antes al contrario, lo pone en grave peligro. Las naciones soberanas, decía Vattel en 1758, cuando tomaba parte activa en las enconadas pugnas con Federico el Grande de Prusia en su condición de funcionario del Estado en la Sajonia electora, son libres e independientes, y se hallan sometidas exclusivamente al dictado de su propia conciencia, lo mismo que los hombres en el estado de naturaleza[104]. La conciencia de las diversas naciones se halla vinculada, desde luego, a la ley natural eterna e inmutable, y en este sentido está subordinada permanentemente al *jus internum*, al *Droit des Gens nécessaire*[105]. Mas —pregunta Vattel—, ¿cómo es posible cumplir los preceptos de las leyes morales puras? *Mais comment faire valoir cette Règle, dans les démêlés des Peuples et des Souverains, qui vivent ensemble dans l'état de Nature?* [Pero, ¿cómo puede hacerse valer esta regla, en los encontronazos entre pueblos y soberanos, que viven juntos en estado de naturaleza?][106]. Trátase de la misma pregunta que surge ya en Hobbes cuando éste, en plenas convulsiones de la guerra civil, se interroga acerca de cómo podrá ser cumplido el mandamiento moral de la paz, el cual todos estiman razonable. Al igual que Hobbes en el plano estatal, Vattel llega en el ámbito de las relaciones interestatales a la conclusión de que sólo es posible imponer un orden normativo determinado si la conciencia de los soberanos no se atiene exclusivamente a las leyes morales, sino que se orienta en primera línea a las circunstancias políticas dadas en cada momento. Y éstas traen consigo el que concurran siempre varias fuerzas —lo que significaba a la sazón una multiplicidad de Estados— enfrentadas entre sí, y aunque en el sentido de la moral inmutable sólo una de las partes tenga razón en caso de lucha, de hecho todos los participantes actúan de buena fe, *dans la bonne foi*[107]. Con objeto de hacer justicia a esta situación de hecho junto al *Droit des Gens nécessaire* se desarrolla el *Droit des Gens volontaire*. Este derecho —un *jus externum*— fundamenta las reglas de una moral de acción interestatal, esencialmente política[108].

Ambas formas del derecho tienen sus raíces en la razón, la cual, sin embargo, está orientada hacia la realidad política, lo que significa, dado el caso, la suspensión del *jus internum* moral en favor del *jus externum*. Sólo entonces, dice Vattel, es posible instaurar un orden pacífico. Esta subordinación de las leyes morales a las necesidades políticas se hace obvia cuando se oye que la invocación a la conciencia moral no sólo no

ayuda a poner término a una disputa, sino que la agudiza y perpetúa, porque todos los contendientes actúan *dans la bonne foi. La décision du droit, de la controverse, n'en sera plus avancée, et la querelle en deviendra plus cruelle, plus funeste dans ses effets, plus difficile à terminer* [No se recurrirá más, en la controversia, a la resolución jurídica, y la querella se volverá más cruel, más funesta en sus efectos, más difícil de encontrarle final][109]. Por lo demás, una moralización de cómo llevar las hostilidades traería consigo una expansión de las mismas, porque los neutrales se verían obligados entonces, bajo el mandato de una severa moral, a intervenir en la lucha. Esta sumisión de la moral a la política permanece asimismo en el horizonte de la experiencia propia de las guerras civiles religiosas.

Vattel polemiza vivamente contra Grocio, el cual hacía derivar un derecho de intervención de los demás Estados del hecho de una evidente lesión del derecho natural moral. En el curso de su argumentación moral, Grocio olvida por completo las consecuencias previsibles. *Son sentiment ouvre la porte à toutes les fureurs de l'Enthousiasme et du Fanatisme, et fournit aux Ambitieux des prétextes sans nombre* [Su manera de sentir abre la puerta a todos los furores del entusiasmo y del fanatismo, y proporciona a los ambiciosos pretextos sin cuento][110]. Los dolores sin cuento de una guerra de los Treinta Años se alzan todavía nítidamente ante los ojos de Vattel. Todos los Estados, tal y como se estableció para la Europa central en la paz de Westfalia, son los garantes conjuntos de un orden que sofoca la guerra civil religiosa. Por ello, Vattel quebranta en un pasaje característico el principio de no-intervención defendido por él con apasionada intransigencia[111], principio que debía salvaguardar el orden estatal interno cuando un pueblo solicita el auxilio del exterior con objeto de liberarse de una tiranía religiosa ejercida con medios político-estatales.

Con este quebrantamiento del principio de no-intervención, Vattel se sitúa en la frontera misma de la argumentación moral-burguesa y de la argumentación político-estatal. En su condición de ciudadano protestante, procuraba justificar el desembarco de Guillermo de Orange en Inglaterra, del mismo modo que —mediante su invocación o apelación al pueblo y a la tolerancia— puso en tela de juicio el sistema absolutista desde su misma entraña[112]. Pero, al mismo tiempo, este pasaje demuestra claramente que el presupuesto histórico del Estado moderno, a saber, la terminación de la guerra civil religiosa, fue adoptado en el orden interestatal como presupuesto previo interno de los Estados[113]. Si un Estado pone en peligro su función como neutralizador de las pugnas religiosas, entonces está permitido, en caso de necesidad, quebrantar su soberanía estatal mediante la intervención de los demás Estados. Esta forma de intervención (muy rara todavía durante el siglo XVIII) no se llevaría a cabo entonces por razones morales, sino que serviría sobre

todo al aseguramiento de un orden político, cuya misión es impedir al fanatismo religioso el asalto a la política.

En la lucha contra el despotismo religioso, permanecen todavía a cubierto los principios de una moral burguesa laica y de una política estatal situada por encima de las Iglesias[114]. Si, por el contrario, se separan y alejan, es precisamente la seguridad de las espantosas consecuencias de un utopismo religioso lo que impulsa a Vattel a someter a la política, asimismo, la «moral natural», con el fin de mantener incólume el orden estatal. La verdadera justicia moral sólo puede hallarse para Vattel en el más allá; pero una moral orientada al mundo presente y a sus exigencias políticas reprimirá, inevitablemente, la conciencia y las convicciones individuales en cuanto éstas se hallen referidas a la fe o las «leyes naturales eternas»[115]. Así Vattel, con pleno reconocimiento de los deberes morales de conciencia, los cuales respetaba en su condición de ciudadano ilustrado del siglo XVIII, llega a la conclusión de que un derecho de gentes, para poder ser tal derecho, tiene que ser necesariamente imperfecto en sentido moral, por la naturaleza misma del objeto, y seguir siéndolo siempre[116].

De la moral de una razón política brota el *Droit des Gens volontaire*, que a diferencia del derecho de gentes natural representa la auténtica aportación del pensamiento político absolutista: este derecho *tolère ce qu'il est impossible d'éviter sans introduire de plus grands maux* [tolera aquello imposible de evitar sin introducir mayores males][117].

Con plena conciencia de las deficiencias humanas —y transformando con ello en concepto racional la herencia cristiana de la conciencia de pecado—, el derecho de gentes renuncia voluntariamente a cualesquiera prerrogativas judiciales de carácter moral y de convicción interna. Sólo así podían asegurarse recíprocamente su libertad los miembros de la comunidad del derecho de gentes. Aunque con este reconocimiento, formal y carente de contenido desde el punto de vista moral, fuesen unidas injusticias inevitables, Vattel veía precisamente en el primado de lo político la oportunidad de dar cumplida realización a las exigencias morales, a través de un largo rodeo, por así decir, que llevaba por una racionalización del Estado y de la guerra. El presupuesto previo de este orden óptimo era la separación del derecho de gentes en el *Droit des Gens nécessaire*, al que sólo estaban sometidas las conciencias de los soberanos —sin un poder coactivo externo— y el *Droit des Gens volontaire*, que encerraba en su seno las reglas de un campo objetivo de la política mantenido exento del peso de los argumentos morales.

De este modo se desarrolló el ordenamiento estatal europeo a partir de las crueles experiencias de las guerras civiles confesionales. La ley bajo la cual fue creado dicho ordenamiento imponía la subordinación de la moral a la política. Dicha ley dio su sello propio a la época de las guerras entre los Estados y de los grandes tratados de paz, como la paz de Westfalia, que representa la primera solución europea de las dispu-

tas religiosas en un plano interestatal, o la paz de Utrecht, donde por vez primera se formuló y estructuró el equilibrio que se basaba, entre otras cosas, en el reconocimiento preliminar y mutuo mediante el cual los contratantes —fuesen éstos católicos o protestantes, monárquicos o republicanos— aseguraban su integridad estatal. «La paz está defendida ahora por una guerra permanentemente armada de coraza, y el amor que un Estado siente por sí mismo le hace ser el guardián del bienestar de los demás. La sociedad europea de Estados parece haberse convertido en una gran familia»[118]. Con estas palabras, pronunciadas en 1789, en los comienzos de la gran Revolución, resumió Schiller en su discurso de ingreso, en Jena, el resultado de esta evolución, dando magnífica expresión a la conciencia de este orden político.

Así, pues, la constelación fundamental del siglo XVIII consiste en que el desarrollo del mundo moral descanse precisamente sobre la estabilidad política previamente asegurada. Sólo con la neutralización política de las pugnas religiosas y con la limitación de las guerras a la condición de puras guerras entre Estados, se abrió de par en par el ámbito social en el cual pudo desarrollarse la nueva élite. El burgués se sabía dentro de este orden —en comparación con los tiempos pasados— seguro y protegido. Los tiempos de la Liga y de la Fronda, de la guerra de los Treinta Años y de los tumultos y luchas confesionales habían pasado ya; las guerras civiles habían concluido y las guerras rozaban lo menos posible la zona civil de los ciudadanos. Monarcas ilustrados favorecían sistemáticamente la felicidad de sus pueblos. A este equilibrio dominante vino a unirse la esperanza optimista de que incluso las guerras podrían ser eliminadas para siempre. Aunque estas esperanzas fueron proyectadas demasiado lejos en muchos casos concretos, fueron, no obstante, algo más que meros deseos utópicos; como consecuencia del orden imperante, en efecto, fueron también un síntoma de éste. Sobre el trasfondo de la seguridad reinante, la fe filosófico-histórica en el progreso moral del hombre ciudadano conquistó su evidencia histórica[119]. Así, pues, el progreso moral, situado dentro de su contexto histórico, es un producto de la estabilidad política. Sin embargo, dicha estabilidad se basaba, por su parte, en una determinada Constitución política a la cual era necesario e inevitable someter la moral. En el proceso de su desarrollo, el mundo moral tenía, por tanto, que emanciparse de este orden tan inevitablemente como se había fundamentado en el orden político.

El camino que había de recorrer en esta empresa estaba señalado de antemano por la separación, ya consumada, del derecho natural, por un lado, y el ámbito de libre decisión del soberano, por otro. Ante los ojos de los representantes de un derecho natural unitario y unificador, esta división no podía aparecer sino como una doble moral, que era necesario desenmascarar. En el proceso del desenmascaramiento, esto es, en la Ilustración, se volatilizó del mismo modo el originario sentido histórico

de esta separación, que no era sino el de delimitar un campo racional para la responsabilidad política. La política fue considerada exclusivamente desde el ángulo de visión de la conciencia ilustrada.

«Puede decirse —así resumía un crítico ilustrado su enjuiciamiento sobre el ordenamiento del derecho de gentes— que así como los reyes han acrecentado su poder sobre sus vasallos, y el arte político los ha unido entre sí mediante un trato más minucioso, su honor y su conciencia han caído en la bancarrota»[120]. La relación indirecta con la política resulta determinante y característica del hombre burgués. Permanece éste, en efecto, en una especie de reserva privada, que convierte al monarca en culpable de la propia inocencia. Mientras que en un primer momento todo hacía parecer que el súbdito era potencialmente culpable, medido con la inocencia del poder regio, el monarca es ahora siempre culpable, medido con la inocencia de los ciudadanos.

Capítulo 2

[LA AUTOCOMPRENSIÓN DE LOS ILUSTRADOS COMO RESPUESTA A SU SITUACIÓN EN EL ESTADO ABSOLUTISTA]

I

La irrupción de la inteligencia burguesa se realiza a partir del ámbito interior privado, al que el Estado había reducido a sus súbditos. Cada paso dado hacia afuera es un paso hacia la luz, un acto de «ilustración». La Ilustración emprende su marcha triunfal al mismo ritmo con que va ensanchando el espacio privado interior hacia la esfera pública[a]. Sin renunciar a su carácter privado, la esfera pública se convierte en tribuna de la sociedad, que permea el entero Estado. La sociedad, por último, llamará a las puertas de los detentadores del poder político, para exigir aquí también publicidad y solicitar libre acceso.

Con cada paso dado por la Ilustración se va desplazando la frontera de las competencias que el Estado absolutista había intentado trazar, tan cuidadosamente, entre el espacio moral interno y la política. La sociedad civil-burguesa en trance de surgimiento desplazó ya esta frontera con gesto lleno de seguridad en sí misma. La exposición de este hecho constituye la tarea inmediata de la presente investigación. A efectos de demostración, acudiremos una vez más al país en el cual experimentó su primera acuñación la burguesía moderna; nos referimos a Inglaterra, que sirvió de modelo al continente. Con ello, tendremos ocasión de estudiar la actividad enjuiciadora extraestatal constitutiva de la burguesía, así como su eficacia específica.

John Locke, padre espiritual de la Ilustración burguesa, inició en 1670, bajo el dominio de los Estuardo absolutistas, la composición de su famoso *Essay concerning Human Understanding*. La ambiciosa obra fue

a. [*Öffentlichkeit*].

concluida durante los seis años de exilio en Holanda, y pudo ser publicada en Inglaterra tras del derrocamiento de Jacobo II. En esta obra, que durante el siguiente siglo había de contarse entre las escrituras sagradas de la burguesía moderna, trata asimismo Locke de las leyes conforme a las cuales organizan su vida los ciudadanos; con ello —nos avisa él mismo—, pisa un terreno que debe ser considerado con esmero y atención singulares, para evitar toda oscuridad y confusión[1].

Locke distingue a este respecto tres clases de leyes. En primer lugar, *The Divine Law the Measure of Sin and Duty* [la ley divina, medida del pecado y la obligación], que es promulgada entre los hombres por la naturaleza o la Revelación; en segundo lugar, *The Civil Law the Measure of Crimes and Innocence* [la ley civil, medida de crimen e inocencia], que es la ley del Estado, vinculada al poder coactivo, cuya tarea consiste en proteger a los ciudadanos; y, en tercer lugar, Locke aduce la ley moral específica: *The Philosophical Law the Measure of Virtue and Vice* [la ley filosófica, medida de la virtud y el vicio][2].

Con estas diferenciaciones Locke somete a una revisión fundamental la relación de las leyes morales con las leyes estatales, tal y como estaba configurada en Hobbes. Mediante la separación entre *divine law* y *civil law*, otorga de nuevo a las religiones un carácter vinculante legal, y al mismo tiempo rompe y separa también, con esta división, el edificio levantado por Hobbes para justificación del Estado y compuesto por la ley natural y la ley estatal. Pero sin penetrar más en el pormenor de estas cuestiones, orienta intencionadamente la atención hacia la tercera clase de leyes, que surge ahora sorprendentemente junto a la ley estatal y la ley divina. Se trata de la ley de los filósofos, o bien, como también la llama, *the law of opinion or reputation*, la ley de la opinión pública, objeto de más numerosas elucidaciones y discusiones que todas las restantes formas de ley, poseedora de una asombrosa autoridad, pero que todavía no ha sido plenamente reconocida en su origen y en su importancia[3]. La novedad absoluta de la *philosophical law*, de la ley específicamente civil-burguesa, queda en evidencia en el hecho de que Locke se vio obligado a defenderla de repetidos ataques en cada una de las sucesivas ediciones de su famoso ensayo[4].

Las leyes morales burguesas surgen —como muestra Locke de modo empírico— en el espacio interior de la conciencia humana, arrancado por Hobbes del ámbito del poder estatal. Aunque los ciudadanos han depositado en manos del Estado la plena disposición de sus propios poderes de manera que no pueden proceder ya contra ningún conciudadano más allá de los límites permitidos por el orden jurídico territorial —*yet they still retain the power of thinking well or ill, approving or disapproving the actions of those they live amongst and converse with* [retienen sin embargo el poder de pensar bien o mal, de aprobar o desaprobar las acciones de aquellos entre quienes viven y con quienes

conversan][5]—. Los ciudadanos no poseen, ciertamente, un poder ejecutivo, pero poseen y conservan el poder espiritual del juicio moral. Hasta aquí, Locke se declara de acuerdo con Hobbes, pero —prosigue— son los ciudadanos quienes establecen libremente, mediante su aprobación o su rechazo, lo que debe ser considerado como virtud y lo que no debe ser estimado como tal: *and by this approbation and dislike they establish amongst themselves what they will call virtue and vice* [y a tenor de esta aprobación o rechazo, establecen entre sí lo que quieren llamar virtud y vicio][6]. Las opiniones de los ciudadanos sobre la virtud y el vicio no permanecen ya, para Locke, dentro del ámbito de las convicciones y opiniones privadas; por el contrario, los juicios morales de los ciudadanos poseen de por sí carácter de ley. De este modo, la moral de las convicciones, eliminada del Estado por Hobbes, se ve ampliada en un doble sentido.

Sin autorización estatal, las leyes de la moral burguesa sólo subsisten, como en Hobbes, de modo tácito y secreto, pero ya no están limitadas a los individuos en cuanto tales, sino que reciben su obligatoriedad general del tácito y secreto acuerdo de todos los ciudadanos, *by a secret and tacite consent*[7]. El portador de la moral secreta no es ya el individuo, sino la sociedad, la *society*, que se forma en los *clubs*, en los cuales, por ejemplo, los filósofos se afanan especialmente en la investigación de las leyes morales[8]. Los ciudadanos no quedan ya subordinados exclusivamente al poder estatal, sino que constituyen conjuntamente una *society* que desarrolla sus propias leyes morales, leyes que aparecen junto a las leyes del Estado. Con ello la moral burguesa —de modo tácito y secreto, desde luego, conforme a su esencia— penetra en el espacio de la esfera pública, y al mismo tiempo queda en evidencia la segunda modificación que la moral de la convicción defendida por Hobbes sufre en manos de Locke: las leyes morales burguesas, vigentes en secreto, no están ya reducidas al campo de la convicción, sino que determinan el valor moral de las *actions*, de las acciones prácticas. Los ciudadanos establecen ahora y por sí mismos —cosa que antes, en Hobbes, quedaba reservada exclusivamente al soberano— *the mark of the value* [el signo de valor] de todas las acciones, *and give the name of virtue to those actions, which amongst them are judged praiseworthy, and call that vice, which they account blamable* [y otorgan el nombre de virtud a aquellas acciones que entre ellos merecen aprecio, y llaman vicio a aquello que reputan como dañino][9].

La legitimidad de la ley filosófica no descansa en la cualificación que merezca con arreglo a su contenido, sino en el acto volitivo de su génesis. Pero no es ya el soberano quien decide; los ciudadanos son ahora quienes constituyen las leyes morales mediante su veredicto, al igual que los comerciantes sirven de intermediarios de un valor mercantil cualquiera. Lo que los ciudadanos establecen en las diversas naciones, y en cada

caso concreto, como virtud o como vicio por obra de su *judgement*, no resulta decisivo para la legalidad de la moral; según el tiempo, el lugar y las condiciones imperantes, dichos ciudadanos pueden declarar virtud al vicio y vicio a la virtud. La legalidad de sus opiniones morales radica más bien en el puro veredicto de los ciudadanos mismos: ... *everywhere virtue and prise, vice and blame go together* [en todas partes van juntos virtud y aprecio, vicio y rechazo][10]. También los medios coactivos exigibles para la ley, y que confieren a ésta su eficacia pública, consisten en alabanza y reprensión, *its inforcement is commendation and discredit* [su aplicación consiste en aceptación y descrédito][11]. El respectivo acto enjuiciador de los ciudadanos, la consumación de la división tajante entre aquello que es considerado bueno y aquello que es considerado malo se convierte con ello, en cuanto tal división, en un acto legal. Las opiniones privadas de los ciudadanos se elevan a la categoría de ley en virtud de la capacidad de censura que les es propia a éstos. Por ello, Locke llama también a la ley de la opinión pública *the law of private censure* [ley de censura privada][12]. Espacio privado y esfera pública se excluyen entre sí tanto menos cuanto que ésta, por el contrario, emana de aquél. La autocertidumbre del espacio moral interior radica en su capacidad para llegar hasta el ámbito público. El espacio privado se abre paso violentamente hacia la esfera pública, y sólo en ésta se revelan las opiniones personales como ley.

Con la introducción de esta ley privada de censura pareció que Locke —y así le fue reprochado— abría de par en par las puertas a la arbitrariedad. Por ello, en la reedición de su ensayo[13] intentó fundamentar más minuciosamente la validez del *law of opinion* contra las objeciones que se le enfrentaban. Con su exposición, afirmaba el filósofo, no establecía en modo alguno el contenido moral de las leyes burguesas; antes al contrario, su propósito se encaminaba simplemente a poner en evidencia el surgimiento y la naturaleza de las leyes que predominaban de hecho en la vida social concreta. Desde el punto de vista del contenido —aseguraba Locke— los ciudadanos podían atenerse en general a los mandamientos de Dios y a las leyes de la naturaleza; pero estas leyes sólo recibían el espaldarazo de su validez legal mediante la aprobación o el rechazo de la sociedad civil. Por su parte —añadía—, él no encontraba la cosa tan chocante, *since otherwise they would condemn themselves, if they* [*the private men*] *should think anything right to which they allowed not commendation, anything wrong, which they let pass without blame* [puesto que, de otro modo, se condenarían a sí mismos si ellos [los hombres privados] tuvieran por justa una cosa hacia la que no dirigieran elogio, y por injusta otra a la que dejaran correr sin condena][14]. Con objeto de no caer ellos mismos en la injusticia, los ciudadanos se ven obligados a pronunciar constantemente sus propios juicios, y sólo a través de éstos establecen lo que es moralmente recto

en el Estado y lo que no lo es. Bajo la coacción de precisar más todavía su fundamentación, Locke tropieza con la importancia —constitutiva para la *society*— de la legislación moral. Las convicciones morales son interpretadas aquí por Locke en su función social, pero ya no, como en Hobbes, para deducir de ellas el Estado, sino convirtiéndolas en una permanente ejecución del juicio pronunciado en cada caso por la sociedad en pleno empuje expansivo. Los ciudadanos, según Locke, deben declarar a sus opiniones privadas justamente ley dotada de carácter vinculante general, porque sólo en el veredicto autónomo de los ciudadanos se constituye el poder de la *society*, y sólo en la constante ejecución de la censura moral se evidencia dicha censura como ley. El fluctuante valor en curso de las censuras privadas no constituye objeción alguna contra su legalidad. Precisamente el hecho de que se superen continuamente a sí mismas es lo que constituye su legalidad. *The law of private censure* se llama, por eso mismo, *the law of fashion* [ley del sentir común][15].

Así como la razón, en Bayle, sólo se establece como instancia suprema en el eterno proceso de la Crítica, así también las opiniones morales de los ciudadanos sólo se convierten, en Locke, en ley dotada de obligatoriedad general dentro del seno de la continua ejecución de la *censure*. La Crítica, subordinada a la razón, y la censura, subordinada a la moral, se convirtieron para la autoconciencia burguesa en una actividad idéntica, que, además, se fundamentaba a sí misma[16]. Su carácter común consiste en el veredicto, en el *judgement* que por una parte divide al mundo en los reinos del Bien y del Mal, o de lo Verdadero y lo Falso, pero que al mismo tiempo eleva a los ciudadanos a la categoría de suprema instancia enjuiciadora, en la consumación de esta división y sobre la base de la misma. Sin invocar las leyes estatales, pero sin poseer también un poder ejecutivo político propio, la burguesía moderna se despliega en el cambio constante entre crítica intelectual y censura moral. «Sólo cuando —dice Schiller un siglo después— hayamos decidido dentro de nosotros mismos lo que somos y lo que no somos, habremos escapado al peligro de padecer un juicio extraño a nosotros»[17]. El veredicto de los ciudadanos, que se justifica a sí mismo como justo y verdadero, esto es, la censura, la Crítica, se convierte en el poder ejecutivo de la nueva sociedad.

Mediante su interpretación de la ley filosófica, Locke ha cargado de sentido político el espacio interno de la conciencia humana, subordinado por Hobbes a una política estatal. Las acciones públicas no sólo se hallan sometidas a la instancia estatal, sino también, y al mismo tiempo, a la instancia moral de los ciudadanos. Con ello, Locke formuló la irrupción decisiva en el seno del orden absolutista, expresado en la relación protección-obediencia: la moral no es ya una moral formal de obediencia, ni está ya subordinada a una política absolutista, sino que surge frente a las leyes estatales.

La cuestión de la cambiante relación entre la legislación privada y la estatal queda nuevamente planteada merced a este enfrentamiento. ¿Qué instancia es la que decide en último término? ¿La instancia moral de los ciudadanos o la instancia política del Estado? ¿Acaso ambas a la vez? Y en el caso de que así sea, ¿qué relación guardan entre sí? Locke no ofrece respuesta alguna a estas preguntas, y no delimita ni elucida intelectualmente los ámbitos respectivos. Por el hecho de no haber determinado el contenido de las leyes morales, sino haberlas descrito formalmente en el proceso de surgimiento que les es peculiar, fue posible en adelante que coincidieran en su concreción de contenido con las leyes estatales o divinas. Por ello, Locke pudo dejar que coexistieran tranquilamente los diversos poderes, sin delimitarlos entre sí. Precisamente el hecho de que no los considerase como elementos contrapuestos pertenece a los rasgos característicos de su teoría política[18]. Con su apunte, Locke vino a suministrar la justificación de la forma inglesa de gobierno tal y como se había impuesto desde 1688 en adelante, con el surgimiento de un estrato social acuñado económicamente, burgués y vinculado al grupo *whig*. La cooperación práctica entre la sociedad dirigente del país, representada en el Parlamento, y el poder ejecutivo regio vino a impedir que el enfrentamiento evidenciado sistemáticamente se convirtiese en un grave contencioso político interno[19]. Si la legislación moral burguesa se diferencia indudablemente de la legislación estatal, no sólo formalmente, sino también por lo que respecta al contenido, también es cierto que, en tal caso, habrá de enfrentarse necesariamente a ésta. En el mundo político absolutista del continente, el *philosophical law* expuesto por Locke desempeñó luego, cuando fue trasplantado a él, un papel político completamente diferente. Este papel se aboceta ya claramente cuando se siguen los pasos de la variada eficacia alcanzada por los poderes respectivos, que Locke dibujó ya de modo típico del siglo XVIII. La legislación moral posee para él eficacia mucho mayor que la del Estado, pero también completamente distinta. Mientras que la legislación estatal alcanza su realización práctica directamente a través del poder estatal, la legislación moral opera de modo indirecto, mediante la presión ejercida por la opinión pública. El poder político directo queda reservado al Estado, el *law of opinion* no se halla provisto de medios coactivos estatales. Pero si bien los ciudadanos han transferido también a la dirección estatal su poder político de disposición, su *philosophical law* carece de autoridad sólo aparentemente[20]. Bien es cierto que subsiste y opera tan sólo mediante la alabanza y la censura, pero de hecho resulta tanto más eficaz en sus resultados, en su efecto, porque nadie puede hurtarse a este veredicto. Entre decenas de millares, ni un solo hombre es capaz de sustraerse al juicio moral de los demás hombres. *No man escapes the punishment of their censure and dislike, who offends against the fashion and opinion of the company he keeps* [Nadie

escapa al castigo de su censura y desprecio, que haya hecho ofensa al sentir común y opinión de la compañía a la que pertenece]. Junto a las instancias estatales y religiosas, el «tercer poder» se muestra así como el más fuerte de todos, porque a él están sometidos todos los ciudadanos sin excepción, *and so they do that which keeps them in reputation with their company, little regard the laws of God, or the magistrate* [y así, hacen lo que les mantiene en la reputación de sus semejantes, al margen de la ley divina y del magistrado]. Traspasando las barreras de la situación inglesa, Locke ha descrito con ello la eficacia propia de la legislación moral.

Las leyes estatales actúan directamente mediante el poder coactivo del Estado, que se alza detrás de ellas y las respalda; la legislación moral alcanza su eficacia en el mismo Estado, pero de modo indirecto y con fuerza tanto más intensa. La moral burguesa se convierte en un poder público, que sólo actúa intelectualmente, es cierto, pero que en su repercusión es de carácter político, por cuanto que constriñe a los ciudadanos a adecuar sus acciones no sólo a las leyes del Estado, sino también, y ante todo, a la ley de la opinión pública. Con ello, y en un ejemplo que habría de alcanzar enorme significación histórico-efectiva merced a la creciente influencia inglesa sobre el continente, se creó un nuevo acceso a la diferenciación crítica de moral y política.

En Locke resultaba sustancial en su diferenciación entre legislación moral y política el que no se tuviese en cuenta una posible intersección de ambas —en correspondencia con las condiciones reinantes en Inglaterra—, en razón de su diferente origen y eficacia. Si —como ocurre en el continente— se escinden y separan entre sí el contenido de la moral burguesa y la legislación estatal, el *philosophical law* es, desde luego, un factor político que actúa de modo indirecto y al que nadie se sustrae, pero directamente —y de manera invisible políticamente— sigue siendo un puro veredicto, un juicio. De ello se deducía para el ciudadano, en caso de conflicto, una doble consecuencia: en primer lugar, huelga un enfrentamiento abierto, porque la legislación moral fue cumplida coactivamente merced a su fuerza invisible y a su más amplio campo de eficacia. En segundo lugar, todo conflicto, considerado moralmente, estaba ya decidido, porque si la ley moral correspondía al juicio de los filósofos y al sentido de la sociedad, ésta —con sólo ejercer la censura— tenía razón de antemano[21]. La movilidad de jurisdicción privada otorga a los ciudadanos la certeza de hallarse en posesión de la razón, y una invisible seguridad en el éxito. Los veredictos, que se suceden y superan constantemente unos a otros, son la legalidad del progreso, que deja atrás de continuo a todas las leyes estatales. La movilidad de los jueces morales constituye el progreso mismo.

El presupuesto previo de la instancia enjuiciadora puramente moral, la delimitación frente a la política predominante, se convirtió por

ello mismo para el ciudadano en el Estado absolutista en un acto enjuiciador ya de por sí. El ciudadano asumió la separación entre moral y política, que servía de base al sistema absolutista, pero la transformó en una respuesta específica a su situación dentro del Estado, por obra del cual veía escindido su ámbito respecto a la moral; los ciudadanos no hicieron de la subordinación de la moral a la política, como hizo Locke, una agregación, yuxtaposición o coordinación, sino que radicalizaron la contraposición y consumaron una polarización que habría de convertirse en síntoma y en instigador de la crisis política en ciernes.

En las páginas que siguen se intentará mostrar cómo los ciudadanos desplegaron su reino moral, acuñando al mismo tiempo con ello su exigencia de dominación, mediante una polarización de moral y política, pero evitando también, al parecer, todo posible conflicto con el Estado —planeado o de buena fe, según el diverso grado de su consciencia—.

II

Dos formaciones sociales dieron en el continente europeo su cuño decisivo a la época de la Ilustración: la *République des Lettres* y las logias de la francmasonería. Ilustración y secreto surgen desde un principio una junto al otro, como una pareja histórica de gemelos. Es necesario rastrear primeramente sus caminos por separado, y ello en el siguiente orden: en primer término, las formas de organización y los testimonios de sí misma ofrecidos por la masonería; seguidamente, el desarrollo de la República de las Letras, siguiendo el hilo conductor de su conciencia crítica. Una comparación de ambas formaciones, relativamente independientes entre sí, dará testimonio cumplido del asombroso paralelismo imperante entre ellas. Ambos grupos desarrollan un determinado estilo, tanto en el lenguaje como en la conducta, y precisamente su semejanza estructural indica, por encima de todas las diferencias existentes, que se trata de una respuesta específica al sistema del absolutismo. Esta respuesta al absolutismo experimenta un despliegue y una elaboración. Y lo mismo que para el absolutismo en el siglo XVII, para la Ilustración en el XVIII la situación de partida no permanecerá, en su decurso sucesivo, libre de influencias duraderas. El estilo político de la Ilustración derivó por una vertiente propia que habría de alcanzar su verdadera eficacia cuando el sistema absolutista se encontraba ya totalmente socavado en su interior.

El punto culminante del poder absolutista, esto es, la época de Luis XIV, pertenece en Francia a la constelación de origen de la nueva élite. Tal élite se compuso de los grupos más diversos, más heterogéneos incluso, cuya característica común, sin embargo, consistía en que todos ellos se creían despojados o privados de cualquier libertad política de

decisión en el seno del Estado moderno, representado únicamente en la persona del príncipe absoluto. En esta situación de arranque radicó el desafío común que constituyó inicialmente el elemento vinculante de la nueva sociedad[22].

Una parte del nuevo estrato social poseía una vieja tradición política, que no obstante parecía haber sido truncada por el Estado absolutista mediante la supresión de los órganos representativos estamentales: se trataba, en primer lugar, de la nobleza, en otro tiempo frondista, que tras la muerte del Rey Sol revivió de nuevo y cultivó su autonomía con renovada autoconciencia. A ella pertenecían hombres como el duque de Saint Simon o Boulainvilliers y, en cierto modo, todavía Montesquieu[23]. La nobleza había luchado siempre contra el monopolio real de la dominación, pero el suicidio político que llevó a cabo insensatamente el 4 de agosto de 1789 demuestra en qué escasísima medida era esta nobleza un factor verdaderamente autónomo junto a la emergente burguesía.

Un grupo completamente opuesto, pero muy poderoso, de la nueva sociedad se desarrolló bajo la Regencia. Estaba constituido por comerciantes, banqueros, arrendatarios de tributos y hombres de negocios. Eran todos ellos ciudadanos que trabajaban y especulaban, que conquistaron la riqueza y el prestigio social, que compraron con frecuencia títulos de nobleza, y que desempeñaron un papel preponderante en la vida económica, aunque en modo alguno dentro de la política estatal. *Ses courriers portent ses ordres dans toutes places de l'Europe* [Sus correos llevan sus órdenes a todos los rincones de Europa], así pinta en 1755 un orador de la Academia de Marsella al gran comerciante, *et son nom, sur un papier circulant, fait rouler et multiplier les fonds qu'il veut transporter, ou répandre. Il ordonne, il recommande, il protège* [y su nombre, extendido sobre un papel circulante, impulsa y multiplica los fondos que quiere transportar o extender. Ordena, recomienda, protege][24]. Conciencia de sí mismo y poder social del financiero fueron elementos que crecieron progresivamente en la misma medida en que se convirtieron en acreedores del Estado, cuya soberanía política no se hallaba todavía en sus manos. Antes al contrario, se vieron apartados de la dirección de los asuntos del Estado en tal manera, que llegaron a sentirlo en la misma sustancia de su poder social: en el dinero. Muchos *financiers*, desde luego, supieron aprovecharse del corrupto sistema tributario y de arrendamiento de la percepción de impuestos para reunir sumas que se elevaban a muchos millones; pero, al mismo tiempo, la dirección financiera y presupuestaria del Estado, mantenida en estricto secreto y verdaderamente impenetrable, se hallaba totalmente sustraída a la posible intervención de los burgueses adinerados. Los financieros, sin embargo, no sólo no poseían la menor influencia sobre la administración de la Hacienda pública, sino que, por añadidura, tampoco poseían seguridad alguna para sus capitales, siendo privados

una y otra vez, a través de decisiones regias y arbitrarias, del dinero que habían acumulado mediante la especulación y el trabajo. A la total bancarrota pública bajo el gobierno de Law siguieron de modo permanente —con la intención de sustraerse a las consecuencias de otra catástrofe de la Hacienda estatal— bancarrotas parciales encubiertas y otras manipulaciones financieras poco pulcras: contratos económicos estatales eran rescindidos en virtud de la omnipotencia soberana, no se pagaban las rentas, y la institución política más importante —en la que estaban representados también intereses de la burguesía—, el Parlamento de París, se vio dirigida por los deseos sectoriales de los estamentos, y no llegó a poseer nunca el suficiente poder para poner freno a la conducta financiera del Estado[25]. Así, éste se reservó la administración del dinero que adeudaba a la aristocracia económica y, además, despojó a sus acreedores —de forma totalmente «inmoral»— del lucro que les correspondía. El déficit estatal, que ascendía en 1788 a una suma anual cercana a los 200 millones, se convirtió de este modo, por vía doble, en un capital moral de la sociedad, precisamente porque ésta veía que el poder político se hallaba concentrado en manos de su deudor. *Presque tous les sujets sont créanciers du maître... qui est esclave comme tout débiteur* [casi todos los súbditos son acreedores del señor..., que así resulta esclavo, como todo deudor]: de este modo apostrofaba Rivarol[26] la situación de arranque de la Revolución francesa. La sociedad, financieramente poderosa, y el Estado absolutista, se hallaban enfrentados entre sí, sin que los intentos de reforma fuesen capaces de eliminar las diferencias entre ellos. En esta cambiante relación entre el capital financiero —que era al mismo tiempo un patrimonio moral en manos de la sociedad— y el endeudamiento financiero del Estado —que ocultaba o borraba los débitos, por obra de su poder político soberano, pero de modo totalmente inmoral— radica uno de los más poderosos impulsos sociales para la dialéctica de moral y política.

A la nobleza enemiga del absolutismo, y a la clase burguesa financieramente poderosa, vino a unirse otro grupo, que era al mismo tiempo, de modo singular, objeto y víctima de una política absolutista: nos referimos a los cuatrocientos mil emigrantes que, tras la derogación del edicto de Nantes de 1685, se vieron obligados a abandonar Francia y a diseminarse por los países de la Europa septentrional y nororiental. Ochenta mil de ellos se trasladaron a Inglaterra, donde —figurando en las filas *whig*— se convirtieron en los más fervorosos defensores de la Constitución parlamentaria. En el *Rain-Bow-Coffee-House*, un local masónico londinense, fundaron una central de información, desde la cual propagaron por toda la Europa absolutista, a través de Holanda como intercambiador intelectual, el espíritu inglés, la filosofía inglesa y, sobre todo, la Constitución política inglesa. Desmaizeaux, el biógrafo

de Pierre Bayle, Pierre Daudé y Le Clerc, el amigo de Locke, pertenecieron a este grupo singularmente activo[27].

En estrechísimo contacto con los emigrantes, espíritus conductores de su tiempo, y edificando sobre su base, se hallan los filósofos de la Ilustración. Ellos constituyeron la tropa que llevó a cabo su guerra inocente dentro del *Règne de la Critique* y ejerció un decisivo influjo sobre el carácter de la élite burguesa. Este estrato social de los escritores, de los ilustrados y *philosophes militants*, que se movía libremente por doquier y se esforzaba en pro de la legalidad moral, era susceptible en su existencia social de toda función política, gracias a su mismo origen; la mayoría de ellos, en efecto, procedían de los estratos sociales medios e inferiores[28]. Se les sumaba el creciente estrato de funcionarios y magistrados procedentes de la burguesía —que contaba aproximadamente un cuarto de millón de miembros—, a quienes estaban encomendadas tareas estatales, pero cuya organización emprendió pronto un rumbo propio, de manera que, internamente, pudo separarse ya de la dominación absolutista[29].

Con todos estos grupos de la más diversa especie —socialmente reconocidos, pero sin influencia política, como la nobleza, o dotados de poder económico, pero tildados socialmente de *homines novi*, como los financieros, o bien carentes de un puesto social definido, pero de máxima importancia intelectual, como los filósofos— se formó un nuevo estrato que perseguía los intereses más diversos y hasta contrapuestos, cuyo común destino, sin embargo, fue carecer de un lugar suficiente para ellos en el seno de las instituciones existentes en el Estado absolutista. El príncipe absolutista mantenía su mano sobre todos los accesos al aparato de mando del Estado, sobre la legislación, la policía y el ejército, y sostenía además una enconada lucha contra los últimos restos de la representación estamental, en la que la nueva élite, representada al menos en parte, podía salvaguardar algunos de sus intereses propios. Totalmente vedado le estaba a esta élite el influjo sobre la política exterior, mediante la cual se decidía de la paz y de la guerra. Estos hombres, que daban su cuño a la fisonomía intelectual y espiritual de su país, o que soportaban sobre sus hombros las cargas de su Estado, no estaban destinados a decidir sobre el destino futuro de este mismo Estado, porque pertenecía al sistema de la ordenación absolutista el que ellos precisamente nada tenían que decidir, porque todos eran súbditos. Sobre la base de esta comunidad se constituyó una esfera de intereses extraestatal respecto al Estado absolutista: la de la sociedad, la *société*, en la cual los diferentes grupos veían su puesto propio. La tensión entre la creciente importancia social, por una parte, y la imposibilidad de otorgar una expresión política a esta importancia, por otra, determinó la situación histórica en la que se constituyó la nueva sociedad. Ella habría de resultar decisiva para su esencia y su evolución. La separación crítica

entre moral y política, tan invocada por la «inteligencia» burguesa, se deduce de esta diferencia, y al mismo tiempo la agudiza.

Desconectados en conjunto de la política, los hombres de la sociedad se reunieron en lugares totalmente «apolíticos», como las Bolsas de comercio, los cafés o las academias, en cuyo seno se daba nuevo cultivo a las ciencias sin estar sometido a la autoridad eclesiástico-estatal de una Sorbona, o en los clubs, donde no podían sentar cátedra legal, pero donde discutían las leyes vigentes a la sazón; en los salones, en los cuales el espíritu podía imperar con plena libertad y no ostentaba el carácter oficial que tenía en los púlpitos y las cancillerías; o en las bibliotecas y en las sociedades literarias, en las que se cultivaban el arte y la ciencia, pero no la política estatal. Así, bajo la protección del Estado absolutista, la nueva sociedad creó sus instituciones, cuyas tareas —toleradas, estimuladas por el Estado o no— eran tareas «sociales». Se llegó a una institucionalización de fondo, cuya fuerza política no podía desplegarse abiertamente, esto es, en la senda de la legislación del príncipe, o dentro del marco de las instituciones estamentales todavía existentes, o de las instituciones estatales; antes al contrario, los representantes de la sociedad sólo pudieron ejercer desde un principio un influjo político indirecto, y ello cuando pudieron ejercerlo realmente. Todas las instituciones sociales de este nuevo estrato societario y social ganan, con ello, un carácter político potencial, y en la medida en que ejercían ya una influencia sobre la política y la legislación estatal, se convirtieron en poderes políticos indirectos.

Pero en cuanto el Estado vio amenazado, desde esta orientación, el monopolio de su legislación, la emprendió contra las instituciones de nuevo cuño. Característico de esta situación fue el destino del *Club de l'Entresol. C'était une espèce de club à l'anglaise, ou de société politique parfaitement libre* [Se trataba de una especie de club a la inglesa, o sociedad política perfectamente libre] —relata el marqués D'Argenson, su miembro más prominente, en sus memorias— *composée de gens qui aimaient à raisonner sur ce qui se passait, pouvaient se réunir, et dire leur avis sans crainte d'être compromis, parce qu'ils se connaissaient tous les uns les autres, et savaient avec qui et devant qui ils parlaient* [compuesta de hombres que se complacían en razonar sobre lo que pasaba, que podían reunirse y dar su opinión sin temor de quedar en entredicho, puesto que se conocían todos entre sí, y sabían con quién, y delante de quién, hablaban][30]. En esta sociedad, cuyo instigador fue Bolingbroke[31], se reunían distinguidos eruditos, clérigos progresistas, militares de alto rango y funcionarios llenos de experiencia, que coleccionaban y comentaban noticias procedentes de todo el mundo; cada uno de los miembros tenía asignado un campo o materia propia, y la tarea fundamental de todos se vertía sobre los problemas de la política interior y exterior. El propio D'Argenson leyó allí su primer esbozo de las *Considérations sur*

le gouvernement ancien et présent de la France, que hasta su publicación en Ámsterdam, el año 1764, recorrieron toda Francia en copias manuscritas y propagaron las ideas de una reforma administrativa radical con la meta última del absolutismo democrático estatal[32].

Otro miembro del club, y mentor del mismo, era el anciano abate de Saint Pierre, uno de los primeros y más famosos defensores de la nueva sociedad que dirigieron su crítica contra el Estado absolutista. En 1718 había publicado su *Discours sur la polysynodie ou pluralité des conseils*, en el que atacaba violentamente el sistema del corrupto «visirato»; esperaba a la sazón que, con su propuesta, los Consejos ministeriales introducidos por el Regente de Francia se convirtiesen en institución gubernamental permanente, con algunas modificaciones significativas, como, por ejemplo, la introducción de un procedimiento electoral secreto[33]. La élite de la nación —representada en comisiones parlamentarias con atribuciones especiales— debía elaborar un «plan general» para la reorganización de Francia. Con esta propuesta, el abate ejerció al mismo tiempo una crítica política, cuyo método indirecto ha caracterizado más tarde Rousseau: *Il tourne même avec assez d'adresse en objections contre son propre système, les défauts à relever dans celui du Régent; et sous le nom de réponses à ses objections, il montroit sans danger et ses défauts et leurs remèdes. Il n'est pas impossible que le Régent... ait pénétré la finesse de cette critique* [Con notable astucia, convertía en objeciones hacia su propio sistema, los defectos que cabía notar en el del Regente; y bajo la apariencia de respuestas a sus objeciones, ponía al descubierto, sin peligro, sus defectos y sus remedios. No resulta imposible que el Regente... haya percibido la sutileza de esta crítica][34].

Es posible, en efecto, que el Regente se percatase de la penetración de esta crítica; en todo caso, Saint Pierre fue expulsado de la Academia francesa tras publicar su obra. Y el abate esperó ahora hallar un nuevo campo de trabajo en la academia privada del *Club de l'Entresol*[35].

Mediante la institucionalización de la sociedad en una academia privada, la crítica política cultivada en ésta desplegó un poder político que actuaba hacia afuera eludiendo los poderes estatales, esto es, con una influencia indirecta. Walpole buscó el favor de los clubs, cuyas reflexiones y opiniones eran objeto de alta estima en la corte tanto como en París, y de este modo ejerció ya una importante influencia sobre la opinión pública formada precisamente por él[36]. Saint Pierre, en todo caso, hubiese preferido elevar a esta sociedad privada en el sentido de su polisinodia, igualmente, a la categoría de corporación oficial, encargada de elaborar la planificación política. Pero cuando él, ingenuamente, solicitó del cardenal Fleury la autorización expresa para llevar a cabo investigaciones de carácter político, obtuvo como respuesta lo siguiente: *Je vois, monsieur, que dans vos assemblées vous proposeriez de traiter des ouvrages de politique. Comme ces sortes de matières conduisent ordinai-*

rement plus loin qu'on ne voudrait, il ne convient pas qu'elles en fassent le sujet [Por lo que veo, señor, en vuestras reuniones os propondríais tratar de obras de política. Puesto que este orden de asuntos suelen conducir más lejos de lo deseable, no resulta conveniente que [esas obras] constituyan el objeto de conversación][37].

Mientras que el marqués D'Argenson, previendo claramente la reacción estatal, había instado constantemente a observar el silencio y la discreción más absolutos[38] como único medio de garantizar la subsistencia del club, el intento del abate de Saint Pierre, encaminado a convertir la sociedad privada en un órgano semiestatal o incluso estatal, había recibido como respuesta la prohibición fulminante de la misma. El canciller francés no toleraba ni la planificación política ni la influencia indirecta de una sociedad, y así, bajo su presión, el club se vio obligado a abandonar su entresuelo. El intento de seguir celebrando sus sesiones con observancia de un severísimo secreto y en lugares diferentes no logró liberarle del imperativo de clausurar sus sesiones.

Este suceso del año 1731 resulta sintomático de la pugna entablada entre Estado y sociedad: el Estado considera amenazado su orden y su poder por la actividad política autónoma del nuevo estrato social dirigente, y obliga a éste a emigrar de nuevo al trasfondo interior privado en el cual se constituyó[39].

La única institución de los burgueses que tuvo en cuenta esta pretensión absolutista de dominación estatal, y en la que, al mismo tiempo, se tomaron todas las medidas oportunas para evadirse de ella, fue la *masonería*[40]. Las logias de los masones constituyen la configuración —típica de la nueva burguesía— de un poder indirecto en el seno del Estado absolutista. Todas ellas estaban rodeadas de un velo tejido por ellas mismas: el secreto. El sigilo absoluto, cuyo quebrantamiento, según D'Argenson, hubo de pagar el *Club de l'Entresol* con su disolución, la reserva, la vinculación a un secreto, eran obligatorios para los francmasones, y determinaron la esencia de su sociedad. El secreto, este elemento tan contradictorio en apariencia con la época de la Ilustración, necesita de explicación más pormenorizada, porque el secreto masónico nos lleva hasta el centro mismo de la dialéctica de moral y política. El secreto encubre —de manera ambivalente, como se mostrará más adelante— el envés político de la Ilustración.

Los masones han rodeado de secreto y elevado a la categoría de misterio, desde un primer momento y con plena conciencia de ello, el espacio espiritual interior extraestatal, que compartían con las demás comunidades burguesas. Mediante este acto, y mediante el terco énfasis que ponían en él, se diferencian las logias masónicas —aunque ellas mismas estaban llenas de *pathos* semirreligioso y empapadas de severidad litúrgica— de las numerosas comunidades religiosas existentes a la sazón, como, por ejemplo, los pietistas y los metodistas, recién consti-

tuidas, o de los jansenistas, que perseguidos igualmente en parte, y en parte tolerados tan sólo, llevaban una vida religiosa severísima[41].

Las determinaciones intrínsecas del misterio masónico, los contenidos concretos del trabajo secreto, se diferenciaban fuertemente entre sí, según las diversas opiniones doctrinales. De un sistema a otro, hasta el mismo secreto tenía para los hermanos un carácter distinto, y condicionado por las circunstancias sociales y del momento, así como determinado por las características nacionales de cada país, halló acuñaciones totalmente diferentes[42]. El objetivo universal del arte regio, que no es sino «pulimentar» al hombre en bruto, esa «roca sin tallar», y elevar a los hermanos a las regiones de la luz, fue perseguido por los senderos más varios. Sublimación moral de la baja sensualidad[43], y gozos sensuales en las fiestas de fraternal urbanidad[44] eran posibles a un mismo tiempo, y aun venían a complementarse entre sí.

La escala de las ideas y esperanzas que otorgaban contenido propio al secreto de los diferentes sistemas se extendía desde los planes racionales de convivencia social hasta la región de las fantasías teñidas de romanticismo y de misticismo; había numerosas mezclas y matices, más aún, es característico de la masonería el que los elementos más contradictorios constituyesen una indisoluble unidad[45]. Según el punto central de gravedad se diferencian las direcciones, que —por citar tan sólo algunas de las más importantes— abarcan desde la unión humanitaria moral de la masonería inglesa, de la masonería azul y de los *Illuminaten* alemanes, pasando por las órdenes de caballería, como, por ejemplo, los Templarios, hasta el sistema sueco-protestante y, aún más allá, hasta las ligas sectarias de los caballeros de la Rosacruz o de los Filaletes, que confiaban en iluminar y en redimir al hombre mediante las ciencias ocultas[46].

En las organizaciones secretas francmasónicas los elementos religiosos y políticos constituyen una unión de nuevo cuño. Resurrecciones racionales de antiguos mitos y misterios, y el despliegue de una jerarquía de dignidades y mandos propia, caracterizan a las ligas masónicas, que en cuanto conjunto, no obstante, no eran ni eclesiásticas ni estatales, sino que representaban una forma de organización característica de la nueva sociedad burguesa. «De acuerdo con su esencia, la francmasonería es tan antigua como la sociedad civil. Ambas no pudieron por menos de surgir conjuntamente, si no es que la sociedad civil constituye sólo un retoño de la francmasonería»[47]. Esta afirmación ontológico-social de Lessing está avalada por la verdad histórica. En las logias, y a través de ellas, la burguesía conquista una forma social propia. Su secreto aparece junto a los misterios de la Iglesia y junto a la política arcana de los Estados, a imitación de ambos. Se trata del secreto de un tercer poder, que vivía de acuerdo con su ley propia, creada por él mismo, al igual que, en Locke, había surgido como *law of private censure* junto al *divine law* y al *civil law*.

El secreto poseía un contenido diverso en los diferentes sistemas, pero la función social era siempre la misma. Las funciones del secreto masónico son, en el marco del Estado absolutista, mucho más importantes que su contenido real o presunto, cuya investigación será siempre, por lo general, en vano. En las páginas que siguen cuestionaremos precisamente estas funciones, y al hacerlo así quedará en evidencia que se trata precisamente de las funciones que —dentro del marco del Estado— constituían para las cabezas rectoras de la sociedad de entonces el verdadero sentido y el auténtico contenido del *arcanum*.

En las logias, que inicialmente fueron una creación puramente burguesa, supieron los burgueses introducir con astucia a la nobleza, poseedora de prestigio social, pero políticamente desposeída, lo mismo que ellos, y tratar así con ella sobre la base de la igualdad social. Así como en los salones no regía ante las damas diferencia alguna de rango, así también se afirmó en las logias el principio de la *égalité*[48]. *Noblemen, gentlemen and working men* [nobles, gentilhombres y trabajadores][49] hallan acceso a ellas por igual, y el ciudadano-burgués conquistó de este modo una plataforma en la que todas las diferencias estamentales resultaban niveladas. Con esta actividad, los masones atacaban, desde luego, el orden social subsistente a la sazón, pero no se encontraban todavía en irrecusable contradicción con el Estado absolutista. La igualdad política de los súbditos condujo a la equiparación social de las diferencias estamentales; pero ejecutar esto no significaba aún, ni mucho menos, atacar al sistema político mismo del Estado absolutista. No obstante, precisamente allí donde la igualación social de la jerarquía estamental fue objeto de más ferviente empeño, y donde se estimó como principio organizativo, esto es, en las logias, la igualdad social era una igualdad exterior al Estado. Dentro de las logias, el hermano no era ya un súbdito del poder estatal, sino un hombre entre hombres: en el seno del trabajo de la logia, pensaba, planeaba y actuaba con plena libertad. *Le cri de la nature, ami, c'est Liberté! / Ce droit si cher à l'homme est ici respecté. / Égaux sans anarchie et libres sans licence, / Obéir à nos lois fait notre indépendence* [¡El grito de la naturaleza, amigo, es la Libertad! / Este derecho tan caro al hombre se respeta aquí, / iguales sin anarquía, y libres sin licenciosidad, / obedecer a las leyes constituye nuestra independencia][50].

La libertad frente al Estado existente —más que su igualdad social— constituía el verdadero objetivo político de las logias burguesas. La legalidad interna de éstas, su libertad y su independencia, sólo eran posibles en un terreno que se hallase a salvo de la influencia de las instancias religiosas tanto como de la intervención política del poder estatal dominante. El secreto cumplía por tanto, de antemano, una función desviadora, protectora. «Los secretos y el silencio», se dice expresamente el año 1738 en un protocolo adicional de los estatutos fundacionales de la logia hamburguesa, primera que vio la luz en territorio alemán[51],

«los secretos y el silencio [son] los medios principalísimos para afirmar nuestra existencia y conservarnos y aun fortalecernos en el disfrute de la masonería». En lugar de la protección por medio del Estado surge ahora la protección frente al Estado.

Pues bien: esta función protectora que tuvo el secreto para los francmasones, halló su correlato espiritual en la separación entre moral y política. Esta separación fue establecida ya con toda conciencia al fundarse la francmasonería burguesa. Observar y mantener en todo momento esta separación era cosa perteneciente a los famosos «Antiguos Deberes», redactados en 1723 bajo el mandato de Desaguliers, y a través de ellos determinó asimismo la dirección de todos los restantes sistemas que, con la expansión del arte regio por toda Europa, habían adoptado los «Antiguos Deberes» como fundamento de trabajo. *A Mason is obliged, by his tenure, to obey the moral law...*[52]; así reza la primera frase de los estatutos: el masón está obligado, por su profesión, a prestar obediencia a la ley moral. Con esta obligación, Desaguliers estableció un doble frente de batalla: el frente contra los Estados existentes a la sazón, y el frente contra las Iglesias dominantes. Mientras que, antaño, se estaba obligado a someterse al credo de las diversas y respectivas Iglesias estatales o nacionales, ahora se dispone la sumisión exclusiva a la moral, a esta religión válida para todos los hombres por igual y sin diferenciación alguna, a la nueva *catholick religion: yet 'tis now thought more expedient only to oblige them to that religion in which all men agree...* [religión católica: se piensa sin embargo ahora que es más expediente sólo obligarles a aquella religión en la que todos los hombres están de acuerdo][53]. Así como el Estado absolutista había neutralizado políticamente, hasta el momento, las tensiones de carácter religioso, así querían desde ahora los ciudadanos superar moralmente por sí mismos todas las diferencias confesionales. En la masonería se realiza socialmente la teoría moral burguesa. *Whereby Masonry becomes the Center of Union, and the Means of conciliating true friendship among persons that must else have remain'd in a perpetual distance* [Resulta que la masonería se convierte en centro de unión, medio conciliador de verdadera amistad entre personas que de otra manera habrían permanecido perpetuamente distanciadas][54].

Más importante era, sin embargo, para cohesionar plenamente el mundo social, la repulsión explícita de la política dominante, que no se gobernaba de acuerdo con las leyes de una moral extraestatal, sino según la respectiva Razón de Estado. *We are resolw'd against all politicks* [Estamos resueltos en contra de toda política], establecieron los masones en el artículo sexto de sus estatutos, y esta confesión persiste en sus principios, durante todo el siglo XVIII, y hasta el día de hoy[55].

Este rechazo tajante de la política persiguió inicialmente en Inglaterra la intención político-interna de fundamentar una nueva unidad

social por encima de los partidos existentes[56]; pero al mismo tiempo debía persuadir al gobierno británico de que la sociedad secreta no era peligrosa, y por ello mismo debía ser tolerada. Sin embargo, al tiempo que en Inglaterra el arte regio logró muy pronto una estrecha vinculación política con la política georgiana, y entró a su servicio también en el continente, dentro de los Estados absolutistas siguió subsistiendo con todo rigor la separación entre moral y política prescrita en su Constitución. De la necesidad supo la nueva sociedad hacer virtud: su falta de autoridad política le llevó a entender también su propia institución secreta como preponderantemente «moral» y no como «política»[57]. En las logias impera un soberano mejor: es la Virtud, que empuña el cetro. *La Vertu a son Trône dans nos Loges, nos coeurs sont les sujets, et nos actions le seul encens qu'elle y reçoive avec complaisance* [La virtud tiene su trono en nuestras logias, nuestros corazones son los súbditos, y nuestras acciones el único incienso que ella recibe allí con complacencia][58]. Los masones aseguraron siempre calurosamente que no perseguían en absoluto finalidades políticas, porque bajo su común dominio, presidido por el signo de la virtud, no son necesarias ya las maniobras de carácter político, y están de más las construcciones externas, como por ejemplo el «equilibrio»; la felicidad está garantizada solamente en la unión interior[59]. Si los Estados retienen en sus manos el poder, los masones monopolizan, mediante el secreto, la moral para su propia institución social[60].

El secreto era la línea fronteriza que dividía la moral de la política, como se dice, *expressis verbis*, en las *Constitutions*: él protege y delimita el espacio social en el que ha de realizarse la moral.

Una ojeada retrospectiva de carácter histórico-evolutivo evidencia claramente el carácter inevitable —resultante de la estructura misma del sistema absolutista—, con el que el espacio moral interno pudo desarrollarse única y exclusivamente en el marco de la oposición secreta contra la política estatal: la libertad en el reino interior secreto, en el alma del ciudadano individual, que Hobbes tuvo que desterrar del Estado absolutista para poder deducir su concepto de soberanía[61], la libertad que luego, en Locke, habría de condensarse *by a secret and tacit consent* [por un consentimiento tácito y secreto] de los individuos en una legislación filosófica independiente del Estado[62], esta libertad burguesa, en fin, sólo podía ser realizada en el seno del Estado absolutista a condición de que siguiese limitándose en el futuro a un espacio interior secreto. La burguesía moderna surgió, ciertamente, del espacio interior secreto de una moral de las convicciones, de carácter privado, y se consolidó en las sociedades privadas; pero éstas siguieron limitadas en el futuro por el secreto. Los masones burgueses no renuncian al secreto del reino moral interior, porque precisamente en él es donde hallan la garantía de su existencia independiente del Estado. El hecho espiritual, *to be in secret*

free [ser libre en secreto][63], recibe de este modo en las logias su concreción social. Sin rozar al Estado, aparentemente, los burgueses crean en las logias este espacio interior secreto dentro del Estado, precisamente en este mismo Estado, un espacio en el cual —bajo la protección del secreto— alcanza su realización la libertad burguesa. La libertad en secreto se convierte, así, en el secreto de la libertad.

Para realizar la libertad, el secreto poseía, además de su función protectora, otra función, instituida también conscientemente: la de unir y cohesionar de manera genuina el mundo burgués, desde el punto de vista intrasocial[64]. Seguidamente elucidaremos cómo, en virtud de esta función, el mundo moral penetra de modo invisible dentro del espacio del mundo estatal absolutista, preestablecido y delimitado políticamente de modo excluyente. Al mismo tiempo se mostrará que mediante este proceso, aparentemente apolítico, el Estado —por vía de negación, si así puede decirse— es puesto ya en tela de juicio, y que es precisamente la jurisdicción moral la que supervisa y dirige este proceso, al ampliarse a la política, escindida de modo dualista.

III

El misterio de las logias radicaba, antes que en su contenido, en el nimbo que irradiaba de ellas. En el secreto radicaba el augurio, la promesa de llegar a ser partícipe de una vida nueva, mejor y no conocida hasta entonces. La iniciación significaba «el descubrimiento de un nuevo mundo, oculto en mitad del antiguo»[65]. El ciudadano eudemonista, alejado ya de la Revelación cristiana, descubría ahora en las sociedades secretas una institución «en la cual encontraría todo aquello que pudiese desear»[66]. Por eso «imperaba un impulso tan indescriptiblemente extendido»[67] y era considerada cosa de buen tono el ingresar en una de las órdenes secretas que, como hizo notar en cierta ocasión Federico el Grande, «han formado solas el gusto y la moda del siglo»[68]. Una vez que se pertenecía al número de los iniciados, el secreto creaba los lazos de una comunidad de nuevo cuño. El templo regio era edificado y mantenido en pie mediante el secreto, el *arcanum* era el «cemento» de la fraternidad. La participación común en el mismo arcano garantizaba de antemano la igualdad de los hermanos, y salvaba las diferencias estamentales[69]. El secreto vinculaba a todos los copartícipes del mismo —dondequiera que hubiesen sido iniciados—, con plena independencia de su posición en la jerarquía reinante, sobre un plano totalmente nuevo. *Lorsque nous sommes rassemblés, nous devenons tous Frères, le reste de l'Univers est étranger: le Prince et le Sujet, le Gentil-homme et l'Artisan, le Riche et le Pauvre y sont confondus, rien ne les distingue, rien ne les sépare* [Al estar reunidos, nos convertimos todos en hermanos, el resto del universo

nos es extranjero; el príncipe y el súbdito, el gentilhombre, el artesano, el rico, el pobre, todos se confunden allí, nada los distingue, nada los separa][70]. El secreto separaba a los hermanos del resto del mundo exterior, y de este modo se desarrolló mediante el rechazo de todos los ordenamientos sociales, religiosos y estatales imperantes a la sazón una nueva élite, la élite en cuanto «Humanidad»[71]. La participación en el secreto mantenía despiertas una desconfianza y una cautela imprecisas frente a los que se hallaban fuera; la preocupación, constantemente conjurada, ante la «traición», contribuyó a potenciar la conciencia del nuevo mundo, del propio, y con ello acrecentó también la obligación de servirle. Así, mediante el secreto se fortaleció el sentimiento de superioridad de los iniciados, la conciencia de élite por parte de la nueva sociedad[72]. Dentro de la sociedad, a su vez, el escalonamiento de los *arcana* en los diversos grados —que, en los grados superiores de la estricta observancia, produjeron derivaciones realmente morbosas— creó una jerarquía *sui generis* en la que el burgués y el noble estaban vinculados conjuntamente[73]. Cuanto más profundamente se hallaba iniciado, tanto más ganaba el masón —o esperaba ganar— en influencia y valía, cuya posibilidad, en todo caso, dependía siempre de cualificaciones puramente internas de la sociedad. Así, el escalonamiento jerárquico engendraba un continuo impulso hacia arriba[74], que, a su vez, llevaba a una constante superposición de los grados; el último *arcanum* prometía la participación en la fuente de luz de la Ilustración. Satisfacer este impulso, significaba sin embargo, por lo pronto, subordinarse; era preciso observar obediencia, que se prestaba, por supuesto, voluntariamente, porque sólo se ofrecía a gentes de idéntico espíritu. Dentro de la estricta observancia, la cumbre de la sociedad, que desaparecía en las alturas de lo «desconocido», evolucionó hasta convertirse en un mito social, que ayudaba a potenciar la importancia del *arcanum* y del autocontrol moral unido a él[75]. Los «grandes desconocidos» se encontraban siempre en algún punto, pero al mismo tiempo estaban presentes por doquier, y podían lo mismo que los «desaparecidos» en la secta de los *Illuminaten*, que en secreto aspiraban a ocupar estas plazas vacías[76], en cualquier momento constituir tribunal para juzgar la conducta y actitud de los miembros[77]. La originaria compulsión al secreto se había independizado, por así decir, en el ámbito de las logias masónicas alemanas. Había cedido además a una tendencia mixtificadora que estimuló vivamente la fe en un dominio omnipotente, secreto e indirecto, situado más allá del Estado. La desconocida cima de este poder parecía a un mismo tiempo tan lejana y tan cercana como la meta infinita del progreso, que regula ya todo lo actual.

En cada caso concreto, se desarrolló en el seno de las diversas obediencias un ordenamiento de la dominación de mando propio y peculiar. El secreto, mediante su gradación del estrato gobernante, garantizaba un saber superior. La separación entre un espacio exterior mundano y un es-

pacio interior moral quedó trasladada así al seno de la sociedad misma y diferenciada cuidadosamente con el fin de servir a las tareas directivas de ésta. Mediante los diversos grados del secreto se creó un sistema de esclusas que quedaba abierto hacia dentro, hacia el interior de la masonería, y dentro ya de los sistemas, desde abajo hacia arriba, pero nunca hacia abajo y hacia fuera. El secreto se convirtió, así, en un instrumento de dominación que fue manejado de manera consecuente, por ejemplo en la orden de los *Illuminaten*. Los regentes sacerdotales de esta orden procedieron —imitando el ejemplo de los jesuitas— a introducir un minucioso sistema de informes secretos de control. Los hermanos estaban obligados a rendir mensualmente informes sellados sobre sí mismos —con absoluta sinceridad moral— y sobre sus hermanos de secta —en una tarea de recíproca observación y delación—. «De este modo, tiene que delatarse necesariamente a sí mismo y a los demás, comprometiéndose por escrito»[78]. Por medio de estos controles secretos «los Superiores conocen todo lo que desean conocer. Por ello dicen acerca de sí mismos: estamos en condiciones de saber más que los restantes hombres, y de lograr más que los otros»[79]. Para poder alcanzar la dignidad de *Illuminatus major* era necesario llenar —al igual que en la ceremonia de admisión en la orden— un desmesurado cuestionario, que en sus treinta y dos páginas impresas comprendía varios cientos de preguntas encaminadas a escudriñar la personalidad del solicitante de manera total y sin lagunas, tanto en el aspecto espiritual como en el social, el económico y el relativo a su carácter. El secreto equivalía aquí, por lo pronto, a un vehículo de educación moral, por cuanto que «la tendencia del hombre hacia lo oculto y misterioso es utilizada de modo tan provechoso para la moralidad»[80]; pero al mismo tiempo ponía al neófito en poder del «gobierno moral», de aquel «Directorio de la tolerancia»[81] que, por medio del secreto, sojuzgaba moralmente a los hermanos, en nombre de la moral misma, bajo un régimen de terror. Los *Illuminaten* constituyeron, sin duda, entre las innumerables ligas y sociedades secretas, el caso extremo alemán de planificación autónoma de la dominación. Pero en este mismo orden de cosas resultan todo un síntoma. De modo análogo —y con anterioridad temporal correspondiente—, la fundación en Inglaterra de la *Grand Lodge* tendió inicialmente a someter a un control rígido y unitario a las ya existentes y diseminadas logias[82a]; hecho éste que se repitió en Francia el año 1773[83b]. También los *Illuminaten* procuraron extraer la consecuencia que se imponía por sí sola tan pronto como el secreto hubo conquistado un nuevo espacio social.

Bajo el signo del misterio masónico surgió el entramado social de la internacional moral, formada por los comerciantes y los viajeros, los filósofos, marinos y emigrantes, en una palabra: por los cosmopolitas,

a. «82» / 1959, 1969, 1973 y reimp.: «81a». Se renumera desde aquí.
b. «83» / 1959, 1969, 1973 y reimp.: «81b».

unidos a la aristocracia y a la oficialidad. Las logias se convirtieron en el más poderoso instituto social del mundo moral en el siglo XVIII. Su peso e importancia singulares se evidencia ya en el hecho de que los estadistas se servían también de ellas para obtener influencia y perseguir fines políticos. Los reyes de Suecia, el duque Fernando de Braunschweig —en su calidad de protector de la Estricta Observancia—, los Hohenzollern y muchos príncipes de la Alemania central figuraron en esta línea, como en Francia lo hizo el duque Luis Felipe de Orleáns, el Felipe Igualdad de la gran Revolución[84].

A diferencia del caos que, arraigado en el seno de las órdenes alemanas en el curso de la sexta década del siglo, tampoco pudo ser suprimido por los *Illuminaten*, se desarrolló en Francia la vida de las logias, tras la reforma de 1773, hacia un nuevo esplendor[85]. Enorme influencia sobre dicha reorganización tuvo la logia de filósofos y enciclopedistas *Les Neuf Soeurs*, fundada en 1769, que fue el eslabón social de unión entre los representantes del *Règne de la Critique* espiritual y la organización de los masones. Bajo el mando, moralmente poderoso, de Benjamin Franklin, que fue su gran maestre desde 1779 hasta 1782, desplegó la logia un trabajo de propaganda, concebido en amplísimos términos, en pro de los ideales republicanos, que vieron su realización histórica en América[86]. Con la introducción de una Constitución igualmente republicana en el seno del Gran Oriente de Francia, en 1773 —los masones, dicho sea al respecto, se consideraban a sí mismos como los «ciudadanos de la democracia de los masones»—, el número de las logias creció de manera vertiginosa. Mientras que en 1772 sólo existían 164 logias en toda Francia, su número alcanzó en 1789 la cifra de 629, 65 de las cuales se encontraban sólo en París[87]. Así, en la víspera misma de la Revolución francesa, la francmasonería representaba ya, junto a las *sociétés de pensée*, una importante e independiente organización de la nueva sociedad, que no se hallaba sometida al Estado[88]. No sólo era, en el aspecto intelectual, un órgano de lucha contra el Estado absolutista, sino que constituía al mismo tiempo un armazón social sobre el cual, tras del surgimiento de los elementos radicales, pudo apoyarse también el aparato político del partido jacobino[89].

Así, pues, más allá, y antes de todo trabajo político de planificación, el secreto constituye —mediante su doble función encaminada a cohesionar fuertemente la sociedad y a protegerla al mismo tiempo— un frente intelectual que atraviesa todo el mundo político-estatal absolutista. Por medio del secreto, y tras de él, se consumó una agrupación social que alcanzó al cabo un poder indirecto[90], mientras que, del otro lado, el Estado absolutista se hallaba en la cúspide —y en Francia, en definitiva, en la intrínseca vaciedad— de su poder directo de dominación. Son las funciones interiores sociales las que pusieron ya en tela de juicio, sin tocar en apariencia al Estado, la soberanía absolutista[91]. El secreto,

dice De Maistre en 1782, es el fundamento de la sociedad: *le secret est le droit naturel parce qu'il est le lien de la confiance, grande base de la société humaine* [el secreto es el derecho natural, puesto que es el lazo de confianza, base grande de la sociedad humana][92]. Como el secreto, precisamente en su calidad de eslabón vinculante de la confianza recíproca, une y fusiona a la naciente sociedad, recibe por ello mismo la dignidad y la prioridad propias del derecho natural. Y por ello puede De Maistre, a su vez, contestar afirmativamente la delicada cuestión moral —como él mismo la llama— relativa a si acaso la sociedad debe mantener secretos sus planes frente al poder estatal. El secreto es cosa que pertenece al derecho natural, y ante él desaparece todo derecho positivo. El secreto de las logias quebranta el poder estatal. Y esto es posible, añade de modo estereotipado, como todos los masones, porque no posee como contenido nada que se dirija contra el Estado o la Iglesia. Pero él mismo califica este argumento, conscientemente, de secundario: el secreto, obstáculo del Estado, debe continuar subsistiendo, y ello no porque resulte carente de peligro para el Estado, sino precisamente en virtud de su función social, que no es sino dar unión y cohesión al mundo burgués.

Hasta qué punto fueron precisamente estas funciones extraestatales, puramente intrasociales, las que pusieron en tela de juicio la existencia del Estado, es cosa que se evidencia claramente en la dialéctica entre moral y política, que halló su punto de ignición precisamente en el secreto.

Con objeto de garantizar la cohesión de los hermanos en una comunidad íntima, con objeto de garantizar el desarrollo de una jerarquía propia y la seguridad de un saber superior, junto a la oportunidad de un ordenamiento social de mando y dirección, era imprescindible la custodia del secreto. El sigilo constituía el fundamento y el presupuesto del *arcanum* social. La imposibilidad de imponerse violentamente por parte de esta primera ley fundamental de las órdenes secretas, su carencia de poder coactivo directo, promovió una jurisdicción que era específicamente moral. En primer lugar, la autoobligación de sigilo significaba un continuo autocontrol de la conciencia; ejercer este control quería decir, para los masones, mostrarse como virtuoso, independiente y soberano. Un buen masón «tiene que convertirse en su propio juez y pronunciar la sentencia sobre sí mismo»[93]. Por ello, menospreciar la escisión del mundo consumada por medio del secreto significaba para el masón condenarse a sí mismo; a la inversa, consumar la escisión constituía un acto justo de la jurisdicción moral. La creación de un espacio social especial, la escisión crítica entre sociedad y mundo exterior poseían, pues, idéntico origen que la jurisdicción moral, la cual consumaba y supervisaba al mismo tiempo esta separación.

Los medios coactivos de la jurisdicción moral se hallaban directamente en la senda señalada ya por Locke, y ejercían su influencia activa

por medio de la presión social[94]. Pero junto con el creciente desarrollo de una preemiencia interna en la sociedad, los masones planearon la ejecución directa de sus veredictos morales. Cuando De Maistre desarrolló su gran programa de reformas para la Estricta Observancia en Alemania y en Francia, tocó el tema de los delatores, y afirmó: *Dans quelques années nous serons en état de faire taire ce Frère, ou nous ne serons rien* [En algunos años, estaremos en condiciones de silenciar a este hermano, o nos convertiremos en nada][95]. La cuestión relativa al grado en que es posible llevar a la realidad esta jurisdicción simbólicamente rígida, pero dotada tan sólo de eficacia indirecta, es planteada ya en el año 1782 —siete años antes de la Revolución francesa— como una cuestión decisiva de carácter alternativo, de la que depende, por lo demás, la futura existencia de la sociedad. La repercusión externa directa de la jurisdicción social se dibuja así claramente: la sociedad, con su jurisdicción, entró ya, de acuerdo con la exigencia, en abierta competencia con la del Estado. La cuestión decisiva alternativa, que vino a unirse a ello, era ya un síntoma agudo de la crisis[96].

Pero mucho antes de que esta cuestión se agudizase de tal modo, la jurisdicción moral había puesto ya en tela de juicio al Estado de manera completamente distinta, esto es, de manera indirecta. En efecto, ella no apuntaba solamente hacia dentro, sino también hacia fuera. El acto de la autoconstitución social era siempre, al mismo tiempo, un acto de enjuiciamiento moral, un veredicto que recayó asimismo sobre el Estado. *À mesure que le vice s'éleva, la vertu fut abaissée... et pour n'être point la victime de son cruel antagoniste, elle se fit un azile inaccessible à tout autre qu'à ses fidèles adorateurs* [A medida que el vicio fue elevado, se rebajó la virtud... y para no ser la víctima de tan cruel antagonista, se construyó un asilo inaccesible excepto para sus adoradores fieles][97].

El aislamiento del mundo exterior, posibilitado por el secreto, trajo consigo una forma social de existencia que, en cuanto tal, encerraba ya en sí la calificación moral para juzgar a este mundo exterior. La conciencia privada se amplía, mediante el secreto, hasta convertirse en sociedad, la sociedad se convierte en una gran conciencia, en una conciencia del mundo, del cual se priva voluntariamente la sociedad por medio del secreto[98]. Con el rechazo de la política, los masones se instauran a sí mismos, simultáneamente, como la conciencia mejor de la política. La separación entre moral y política implicaba un veredicto moral sobre la política imperante a la sazón. Mientras dominase la política de los príncipes absolutistas, el secreto velaría a los masones con el manto de su inocencia moral y su ausencia del escenario político. Se piensa tan sólo, se esclarece —se «ilustra»—, se encarna el espíritu y se es portador de la luz. Desde el terreno de las logias se edifica conscientemente, junto al orden político imperante, un sistema de valores completamente nuevo. Pero como la realidad política es considerada y estimada justamente

como la negación de la posición moral que alcanza ya su realización dentro de las logias —*la pratique de ce que l'on appelle communément Loy Naturelle fait trois quarts et demy du Mâçon* [la práctica de lo que se llama comúnmente ley natural compone tres cuartas partes y media del masón][99]—, la ausencia del escenario político en nombre de la moral se evidencia como una presencia política indirecta.

Los políticos alimentados —sin saberlo ellos mismos— con las máximas de Maquiavelo temían de las logias, hacia 1744, lo peor de todo: su secreto encerraba en sí una revolución. Tal cosa no es cierta en absoluto, aseguraban los masones transidos por el *pathos* de la inocencia; antes al contrario, ellos vivían según el principio moral que hace superflua toda revolución: *La Religion et l'État n'auroient pas été si souvent la proye des Révolutions les plus sanglantes, si ceux qui les gouvernoient eussent connu et pratiqué comme les Maçons cette vertu dont on leur fait un crime* [La religión y el Estado no habrían sido tan a menudo el objetivo de las revoluciones más sangrientas, si los que gobiernan ambos hubiesen conocido, como los masones, la virtud que se les atribuye como crimen][100].

De manera directa, los masones no tienen nada que ver con la política, pero viven de acuerdo con una ley que —si llega a imperar— convierte en superflua una subversión. Por una parte, se separan del Estado, se hurtan a su dominio y constituyen un poder indirecto que amenaza a la soberanía[101]; pero, todo ello, tan sólo moralmente. Por otra parte, su virtud sólo deja de ser un «delito», a saber, el de amenazar la seguridad del Estado, cuando es ella misma, y no el soberano, la que determina lo que es justo y lo que es injusto. La moral es el soberano presunto. Apolítico directamente, el masón es político de modo indirecto. La moral permanece siempre, desde luego, mansa y pacífica, pero precisamente en cuanto tal —y mediante su polarización hacia la política— pone en cuestión el Estado existente.

Todas las logias estaban obligadas, de acuerdo con la constitución masónica, a conceder protección y asilo a los sediciosos y rebeldes, siempre que éstos fuesen moralmente intachables[102]. Con esta disposición quedó deslindado el campo de trabajo no sólo extraestatal, sino también, y en cuanto tal, ya antiestatal.

El hecho de que la consecuencia política del trabajo interno moral, el giro, políticamente decisivo, de la libertad moral interior hacia una libertad política también exterior, hubiese de quedar oculto, no es sino una función más del *arcanum*: su específica función política. También ella estaba planeada de antemano.

Pero el que la significación política de este giro permaneciese igualmente oculta para la gran masa de la sociedad se fundamentaba en la dialéctica existente entre moral y política, provocadora del secreto. El secreto político de la Ilustración debía ser velado no sólo hacia fuera,

sino que se ocultaba también ante la mayoría de los ilustrados mismos, y ello como consecuencia de su actitud aparentemente apolítica. La tarea del próximo apartado consiste en poner al descubierto por separado cada uno de estos dos encubrimientos. Al hacerlo, quedará también en evidencia su interna copertenencia.

IV

La función política que tuvo el secreto masónico se evidencia claramente en Lessing, de modo particular en sus conversaciones para francmasones entre Ernst y Falk. Esta obra inaugura un horizonte totalmente nuevo. Muy pocos eran los que pertenecían a la élite espiritual de la Ilustración que fue capaz de penetrar y meditar sobre las funciones polémicas de su instrumentario conceptual. Lessing se contaba entre ellos como ningún otro ilustrado en Alemania. Él sabía y podía insinuar más que otros, y era más aún lo que podía callar. Conocía lo que de *político* encerraba el secreto masónico, y ello no porque estuviese iniciado más profundamente que otros: al contrario, sólo alcanzó en la jerarquía el tercer *Johannesgrad*[103] y se sentía profundamente decepcionado por la inoperancia de los francmasones alemanes, decepción que era, seguramente, sincera y auténtica. Lessing consideraba lamentable la mezquindad y la impertinencia de muchos hermanos de logia y lamentaba la desunión y el particularismo de los sistemas. Pero sabía callar y también insinuar mucho más, porque era capaz de captar sagacísimamente los síntomas políticos, ya que él mismo, por así decir, se había iniciado en el laberinto de secretos corredores que poseyó la Ilustración en cuanto movimiento político. Conocía bien el doble fondo de las formas de pensamiento y de conducta ilustradas, que estaban aún poco desarrolladas en Alemania, porque, con fina capacidad de distinción conceptual[104], pensó hasta el fin su contraposición político-moral. De ello da testimonio su escrito sobre la masonería, que tan afanosamente se empeñaron en conocer todos los ilustrados alemanes de primera fila[105].

Los masones se extienden —dice Lessing en su diálogo— «mediante los hechos». Pero no es sólo mediante una actividad filantrópica y pedagógica, que ejercen desde luego, como se diferencian del resto de los hombres. La moral practicada pertenece a sus reglas exotéricas[106]. «Sus verdaderas acciones son su secreto», dictamina Falk, el iniciado. Sin penetrar más de cerca en el secreto, se deslinda de momento el campo de actividades de estas verdaderas acciones de los masones. Ellos «han hecho todo lo bueno que queda todavía en el mundo; fíjate bien: ¡en el mundo! Y prosiguen su trabajo incansable en todo lo bueno que habrá de venir aún al mundo; nótalo bien: ¡al mundo!»[107]. El mundo, este gran campo de planificación de los francmasones, evidencia tres

males fundamentales, «que parecen ser las objeciones más irrefutables contra la Providencia y la virtud». De estos tres males mayores, el primero es la diseminación y escisión del mundo humano en los Estados más diversos, que se dividen entre sí por medio de «abismos» y «muros de separación», y que entran permanentemente en recíproca «colisión» debido a sus diferentes intereses. El segundo mal fundamental son los estratos superpuestos de carácter social, resultantes de la estructura estamental dentro de los Estados; el tercero, por último, es la separación de los hombres entre sí por obra de las diversas religiones. Con ello, suministra Lessing un esbozo de los tres principales puntos en que se concentraban los ataques de los masones cosmopolitas: los Estados, los estamentos, las Iglesias; pero —y esto es lo decisivo para la andadura del pensamiento de Lessing, que se muestra aquí como un pensador netamente político— los males enumerados, resultantes de la diversidad humana, de sus delimitaciones y separaciones, no son para él meros azares, que podrían no haberse dado jamás o los cuales se podría eliminar fácilmente, sino que pertenecen a la estructura misma de la realidad histórica. La diversidad humana tiene prioridad ontológica, para Lessing, sobre sus manifestaciones históricas, esto es, sobre los Estados, las gradaciones sociales y las religiones. No son «meros hombres contra meros hombres», sino «tales hombres» quienes se alzan contra «tales otros hombres». Hay «males, sin los cuales no puede subsistir ni siquiera el más dichoso de los ciudadanos»; el Estado y su estructura de autoridad pertenecen sobre todo a dichos males, de los que no puede librarse el hombre. Radica en la esencia misma de la sociedad civil —«muy en contra de sus propósitos», como dice Lessing parafraseando los esperanzadores planes—, y no en el Estado en cuanto tal, el que ella «no puede unir a los hombres sin separarlos, ni puede separar» sin trazar al mismo tiempo límites divisorios y establecer diferencias. Lo mismo puede decirse de las Constituciones dentro de los Estados: «Es imposible que todos los miembros del mismo Estado guarden entre sí idéntica relación. Aunque todos ellos participan de la legislación, no todos pueden tener idéntica parte en ella, o por lo menos no la misma participación inmediata. Así, pues, habrá miembros más distinguidos y miembros menos notables». Las mismas diferencias imperan necesariamente también en lo relativo a la propiedad y la posesión. «¡En fin! —concluye Lessing estas meditaciones—; sólo es posible unir a los hombres mediante la separación, sólo mediante una incesante separación pueden ser mantenidos en unión. Esto es así y no puede ser de otra manera».

Las diferencias entre los hombres, las fronteras entre los Estados y la pluralidad de los mismos son para Lessing, desde luego, un mal moral; pero no llevan el sello —como para los masones, llenos de utópico candor— de la arbitrariedad inmoral, sino que están dadas ya en la misma naturaleza del hombre. Lessing ha delimitado al mismo tiempo, con

su exposición del «mal inevitable», el ámbito de la política. El diálogo entre Ernst y Falk se dirige a las verdaderas acciones de los masones.

La francmasonería constituye un único y poderoso movimiento en contra de este «mal inevitable», de este reino en el que surge la política estatal y con el cual guarda ésta inmediata relación. Atacar a las «cosas desfavorables» sustancialmente —y no sólo los defectos o errores condicionados históricamente, como, por ejemplo, los de una determinada Constitución estatal— constituye la verdadera y auténtica actividad de los masones. Ellos son «la gente que ha tomado sobre sí, voluntariamente, la tarea de oponerse de modo activo a los inevitables males del Estado». El carácter inevitable de los Estados y de las diferencias sociales, y, con ello, también de la política, es reconocido por los masones iniciados, pero su intención se dirige precisamente a «no dejar que tomen mayor incremento del que requiere la necesidad» todos aquellos males que se dan inseparablemente con la política. Y ello «con la intención de hacer que sus consecuencias sean tan inofensivas e innocuas como fuese posible». Así, pues, los masones cruzan también —aunque sea con una intencionalidad puramente moral— la esfera de la política estatal, pero ello de manera forzosa. Con la misma necesariedad con que están dados los males de la política, los masones emprenden su acción contra ellos. Lessing, con ello, ha transformado en su determinación histórico-esencial la situación histórica de arranque propia de las asociaciones secretas burguesas. Así como la sociedad secreta se formaba y crecía bajo la protección de los Estados, pero al mismo tiempo se separaba de ellos para constituir un frente de lucha en su contra, así también las verdaderas acciones de los masones se fundamentan, según la «ontología» de Lessing, en la insuficiencia y deficiencia del mundo, del que se apartan los masones de modo dualista, con objeto de poder trabajar contra él. Este trabajo es esencialmente político, aunque el fin propuesto, y precisamente por ello, sea solamente moral.

El objetivo remoto de los masones consiste —Lessing lo apunta tan sólo— en hacer de los Estados instituciones tan superfluas como sea posible. El mandamiento secreto de la moral exige intentar lo imposible políticamente. La sociedad burguesa, virtuosamente perfecta, que ellos encarnan y personifican ya, en su calidad de hermanos, constituye para ellos el objetivo final de la naturaleza. Sobre el ordenamiento de Estados existente colocan el sistema cosmopolita de los fines morales, y en atención a éstos, el Estado se convierte para la sociedad burguesa en un medio subordinado, en un medio «para los hombres». Radica en la finalidad que estos hombres se proponen la superación de los males (políticos), que hacen posible y necesaria, por lo demás, la realización de buenas acciones (morales). «Las verdaderas acciones de los francmasones», que son su propio secreto[108], «tienden a convertir en superfluas la mayor parte de esas a las que suele llamarse buenas acciones». Los

masones, pues, no sólo combaten los males diarios de modo exotérico, externo, cosa que corresponde hacer a todo hombre decente; como esotéricos que son, álzanse al mismo tiempo por encima del diario frente de combate del Bien y del Mal. Así como ellos hacen superfluo el estímulo para las buenas acciones en general, esto es, el mal de la política, así también pierde su sentido el bien. El mal desaparece, y, en consecuencia, el bien se torna tan obvio y natural que se suprime y elimina. Desde luego, este bien sigue siendo siempre un valor infinito de aproximación, una curva asintótica; pero, en cuanto tal, es un valor utópico. Con ello, Lessing bosqueja el objetivo esotérico remoto del trabajo virtuoso. El *arcanum* obliga a los masones, en virtud de una bondad sin trabas ni barreras, a cooperar también en el interior de las logias en la tarea de eliminar todos los males del mundo exterior. Pero el secreto de este peldaño esotérico, que es utópico en su contenido, es altamente político según su función, esto es, como actitud secreta. Y precisamente esto es lo que nos deja entrever Lessing. El fin moral remoto, que en cuanto tal no resulta sospechoso en apariencia, tiene que lanzarse al ataque forzosamente, más tarde o más temprano, contra la raíz de todo mal, lo que viene a significar, considerado desde el punto de vista histórico concreto, entrar en conflicto con la esfera de la política estatal. La escisión crítica entre moral y política aparece, pues, en Lessing; pero éste pone en evidencia además la dialéctica propia de dicha separación: en efecto, la actividad moral de los masones sólo es posible, por una parte, sobre la base del «inevitable mal del Estado», pero por otra parte se dirige precisamente contra éste. La certidumbre y el conocimiento de esta dialéctica constituye el *arcanum* político de los masones. La actitud secreta encubre precisamente el hecho de que en la consecuencia interna del trabajo moral radicaba ya el asalto al campo de lo político, del cual se habían apartado inicialmente los masones. Junto a las funciones del *arcanum*, que no eran sino las de proteger y posibilitar el trabajo moral de los masones, aparece pues otra función más, a saber, la de encubrir el carácter político indirecto de este trabajo; y en cuanto tal, pertenece al verdadero contenido del *arcanum* mismo.

«La totalidad de las felicidades individuales de todos los miembros es la felicidad del Estado», dice Falk a su amigo y adepto. «Fuera de ésta, no hay ninguna otra.» Con ello resume Falk, con terminología eudemonista, la idea de totalidad bajo cuya sugestión se hallaban los masones cuando prescribían al Estado, como finalidad propia, la suma redonda y conjunta de la felicidad individual. «Toda otra felicidad del Estado —prosigue Falk— bajo la cual padezcan algunos miembros individuales, y padezcan por fuerza, es encubrimiento de la tiranía, y nada más.» Si el Estado es gobernado por las máximas políticas de la Razón de Estado, en virtud de la cual quedan privadas forzosamente de vigor las leyes

morales, atemperadas a la total perfección de la felicidad ciudadana, tal cosa será también *eo ipso* un despotismo encubierto. La oposición entre las leyes cosmopolitas y los inevitables males del Estado espolea, pues, hacia un dualismo radical. De una parte, se alza la totalidad moral de la sociedad; de otra parte, todo lo demás, lo que no se adapta a ella: la «tiranía», y «nada más». «No quisiera decir esto en voz tan alta», opuso entonces Ernst. «¿Por qué no?» Y Ernst: «Una verdad que cada uno enjuicia según su propia situación puede ser fácilmente objeto de abusos». En la aplicación concreta de la idea moral de totalidad a la realidad estatal, la verdad suministra a la moral un título jurídico que puede tornarse peligroso si cae en manos equivocadas. Si ello acaece en perjuicio del Estado o en perjuicio de la sociedad es cosa que no aclara Lessing, ni tiene, por lo demás, importancia alguna.

El cumplimiento de los propósitos morales se amplía forzosamente a la política estatal y convierte en un valor *político* a la moral, teóricamente separada de la política. La conveniencia de callar acerca de esta politicidad de la moral constituye el conocimiento de Ernst, que le convierte ya en iniciado.

Falk: «Amigo, ¿sabes que eres ya un francmasón a medias?». «¿Yo?» «Tú, sí, porque conoces ya verdades que es mejor callar.» «Pero que podrían ser dichas», opone Ernst. «El sabio no puede decir lo que debe mejor callar.»

Así, pues, Lessing no hace un secreto de la finalidad intrínseca, del propósito moral definitivo de los masones; el secreto cela tan sólo la consecuencia política que resulta de los planes morales[109]. En su programa para los masones, Lessing no intenta en modo alguno calificar sin más a la moral de política, sino que, con plena certidumbre política, tiene ante la mirada las consecuencias que ha de acarrear consigo, necesariamente, una actividad moral en el ámbito de la política. El trabajo virtuoso es plenamente consciente, en él, de la imposibilidad de absorber totalmente a la política con el objeto de eliminar de modo absoluto los males del Estado. Como las separaciones y abismos humanos son realidades ontológicas dadas, sólo es posible «superarlas», pero no eliminarlas. «Suprimirlas totalmente» significaría «aniquilar el Estado juntamente con ellas». Y tal cosa es para Lessing —no por impulso del patriotismo o de la sumisión al Estado, sino en razón de sus ideas políticas— una esperanza que jamás podrá ser realizada[110]. Lessing, pues, no sólo bosqueja los fines utópicos últimos, como acostumbran a hacer los escritos masónicos populares, sino que al mismo tiempo pone en evidencia los límites de la teología moral. El iniciado Falk sabe muy bien que estos límites, en la ejecución de la planificación moral, son superados y traspasados forzosamente; la verdad que percibe Ernst es que la moral se torna de modo forzoso, en este contexto, en valor *político*, y que lo mejor es callar este hecho. Con ello, conoce un secreto de los

masones, secreto que él «no puede revelar, aunque fuese posible que llegase a desear tal cosa».

Lessing ofreció en este escrito del año 1778 «la verdadera ontología de la masonería», según formuló él mismo y según es constatado, hoy todavía, por los historiadores francmasones[111]. Los diálogos encierran, desde luego, una severa crítica contra el sistema templario dominante a la sazón en Alemania, pero, en compensación, puede leerse en ellos la estructura de la planificación humanitaria tal y como era preceptiva para la francmasonería inglesa y francesa, y en Alemania, sobre todo, para los *Illuminaten*. El secreto no implica unos planes subversivos directos, pero encubre la consecuencia política de los planes morales, que se dirigen contra el Estado absolutista. El que la lucha contra estos inevitables males del mundo que son los Estados se consume de modo sigiloso, invisible y desapercibido, constituye exclusivamente la tarea de «hombres dignos», y es el secreto, el esoterismo de la francmasonería.

Influidos asimismo por el escrito de Lessing, pero muy detrás de éste en cuanto a sagacidad y penetración políticas, trabajaban los *Illuminaten*. Poseían éstos menor grado de certidumbre política consciente, pero se servían de los escritos, accesibles a la sazón, de los partidarios de la Ilustración, escritos de los cuales supieron aderezarse un extracto popularizador. Considerado desde el punto de vista europeo, esto es, por lo que respecta a los pensamientos ilustrados, los *Illuminaten* vivían en el mismo estadio prerrevolucionario que los franceses; contemplado el problema desde el punto de vista regional, esto es, en atención a la situación social imperante en Baviera[112], se hallaban notoriamente atrasados con respecto a Francia e incluso Prusia. De esta discrepancia surgió una divergencia de opiniones que no carece de ciertos ribetes ridículos[113a]. Sobre el limitado trasfondo, la grandiosa planificación utópica tiene un irremediable aire de presunción fanfarrona. Pero justamente aquí se torna visible —en caricatura, por así decir— el esquema del siglo. El cambio de defensa a ataque, de la formación de un poder indirecto a la toma indirecta de la acción violenta, cambio que se consumó tras de los velos del mismo secreto y siempre invocando el carácter apolítico y puramente moral de la sociedad, se vuelve absolutamente claro en el caso de los *Illuminaten*. La orden fue fundada en el año 1776, esto es, en el mismo año en que se promulgó la Declaración americana de Independencia, y desde el día de su fundación constituyó un decidido frente de combate contra el absolutismo y contra los «religionarios». Fue en realidad un cajón de sastre donde hallaron acogida todos los ciudadanos descontentos con el régimen de Karl Theodor en Baviera[114], y fue inicialmente para sus miembros un instituto de pro-

a. «113» / 1959, 1969, 1973 y reimp.: «110a».

tección y cobijo, o bien, según decían ellos mismos, un «albergue de paz, asilo de los infelices, ciudadela libre contra la persecución»[115]. Por medio del secreto creían deslindar y segregar del Estado un ámbito en el cual «las circunstancias políticas no podían ocasionar modificación alguna». El rechazo de la política debía permitirles introducir en el interior un ordenamiento soberano de carácter puramente moral[116]. «Todas las artimañas del Mal son reducidas a la ineficacia..., los hombres [son] juzgados exclusivamente según su verdadera bondad, según su valor interior»[117], y éste, a su vez, es medido solamente según la mera opinión, las ideas o creencias, «de manera que la disimulación se torna ineficaz». El valor de los grados inferiores radicaba en una virtuosa autodisciplina, que todos los hermanos debían ejercitar, y a la que pertenecía a su vez una nueva especie de «disimulación». La liberación de ésta en el interior de la Orden estaba acompañada de un continuo ejercitamiento y aprendizaje de la disimulación hacia fuera. Por su parte, ésta había de ser aprendida con signos completamente inversos, en favor de la buena causa[118]. El grado de la liberación moral alcanzada se evidencia en el arte político de encubrirla. Así, los miembros de la jerarquía secular de la confesión oral, bajo la dirección e indicaciones de los superiores, eran completados en su formación hasta constituir «colaboradores útiles», maduros ya para los fines más elevados[119].

Con las cuestiones estatales y religiosas, por el contrario, «debemos ser [aún] cautelosos con los principiantes», dictaminaron los gerifaltes de la Orden. Sólo después de haberse acreditado como buenos dentro de ella se revelaban a los partícipes, junto con la creciente iniciación, los verdaderos y rigurosos objetivos de la Orden. «Y al final seguía la visión y conocimiento totales de la política y las máximas de la Orden. En el Consejo superior se bosquejaban los proyectos relativos a cómo había que arremeter contra los enemigos de la razón y de la humanidad»[120].

El lugar de asilo y cobijo se convierte al cabo en una central de ataque. El ámbito interior moral no sólo era considerado como una institución extraestatal, sino que tenía de antemano un marcado acento político. Frente a los misterios de los supersticiosos y los *arcana* de la política se alzaba el secreto de los *Illuminaten*. «¿Por qué ha de haber sociedades secretas?», preguntaba Bode, su máximo propugnador en el norte de Alemania. Y respondía él mismo: «La contestación es fácil; porque sería necedad jugar con las cartas boca arriba cuando el enemigo oculta su juego»[121]. La diferencia entre Estado y sociedad se agudiza hasta convertirse en una clara y consciente posición de combate. La orden de los *Illuminaten* no aspiraba ya, como habían hecho hasta entonces la mayoría de las logias, a ganar influencia por caminos esotéricos y con el apoyo de los príncipes[122], sino a conquistar la soberanía absoluta sin éstos y aun contra ellos[123]. El grado supremo revelaba «el mayor de todos los secretos, que tantos han deseado lle-

nos de añoranza y buscado a menudo sin fruto alguno, a saber, el arte de gobernar a los hombres, de encaminarles hacia el Bien... y luego de realizar todo cuanto se les antojaba un sueño a los hombres, hasta el momento presente, y sólo les parecía posible a los más ilustrados de entre ellos»[124]. Tras del secreto se formó no sólo un poder independiente del Estado, sino que, al mismo tiempo, este poder —y éste era el *arcanum* de los grados superiores de la Orden— planeó extender hacia el mundo exterior el sistema de dominación moral que había sido implantado y realizado ya dentro de la Orden[125].

Educación, adiestramiento, propaganda e ilustración son de por sí medios insuficientes para alcanzar el fin último moral. Por el contrario, «para lograr de nuevo el triunfo del Bien sobre el Mal»[126] es necesaria la acción política práctica. «Aquí no se requieren palabras, sino hechos»[127]. En el grupo directivo de los «regentes» se bosquejó el «plan de operaciones» según el cual había que combatir contra la dominación del Mal. El programa de acción política consistía en la ocupación indirecta y callada del Estado. Se intentaba ir ocupando poco a poco «los dicasterios y consejos regios con celosos miembros de la Orden», esto es, absorber al Estado desde dentro de éste. En esta dirección, los *Illuminaten* serían capaces de conseguir «más aún», según decían ellos mismos, «que si el príncipe mismo fuese miembro de la Orden»[128]. Cuando ésta haya ocupado al fin todos los puestos clave del gobierno —en Baviera se estimaban necesarios para ello unos seiscientos miembros[129]—, puede decirse que «habrá obtenido la fortaleza oportuna... y podrá ser terriblemente peligrosa en cualquier lugar, si así lo desea, para todos aquellos que no siguen sus preceptos»[130]. El Estado será gobernado desde el ámbito interior moral, y con ello quedará asegurada la soberanía de la libertad. La Orden, entonces, «no tendrá nada que temer del gobierno, sino que éste se hallará más bien en sus manos».

La fase en la cual la sociedad secreta surge a la luz como contrincante del Estado absolutista, no ya potencialmente, sino *de facto* —recordemos, a este respecto, que los seudónimos de los *Illuminaten* eran considerados como *noms de guerre*[131] —, ha sido alcanzada. De modo sigiloso, sin ser notados, el peso y la importancia del *arcanum* han sido trasladados al campo puramente político. La función de protección y defensa se ha identificado ya plenamente con la pura función política de enmascarar el ataque, la ocupación indirecta del Estado.

Pero también en esta fase sigue vigente con toda su integridad la separación entre moral y política, prevista ya en el marco del Estado absolutista[132]. En efecto, pese a la irreprochable función política del *arcanum*, se retomó, y aun agudizó conscientemente, la separación de ambos campos. Aun cuando se prescinda del ademán un tanto ridículo y engreído en demasía del barón von Knigge, que asignó a la Orden la futura dominación universal[133], y también de la tímida presunción con

la que Adam Weishaupt se presentó a sí mismo como el Espartaco de los nuevos tiempos, el dualismo moral se evidencia como una réplica específica, vinculada a su situación concreta, contra el Estado absolutista, como la forma de pensamiento subordinada a la acción indirecta y encaminada a posibilitar y legitimar una ocupación silenciosa de este mismo Estado.

La condición para emprender una toma del poder de forma sólo indirecta radicó inicialmente en la débil posición de partida de la nueva sociedad. Los *Illuminaten*, extendidos por toda la Europa central, donde se les conocía también con el nombre de «Perfectibilistas», que utilizaron inicialmente, abrigaban, desde luego, vehementes deseos de alcanzar una felicidad y una moralidad que era preciso expandir por doquier, y propagaron estos objetivos con máximo celo y fervor; pero su poderío efectivo para llevar a cabo la realización de dichos fines era, en comparación con la concentración de poder en manos de los soberanos absolutistas, realmente insignificante. Por ello formuló melancólicamente Weishaupt: «Hacer algo de la nada constituye la obra maestra de la política unida a la moral»[134]. El máximo impedimento para la realización de la moral, el impedimento que forzaba a la sociedad a constituirse en el secreto —esto es, la soberanía absolutista—, no podía ser eliminado directamente. No debía oponerse la fuerza a la fuerza, no debía desterrarse la violencia por medio de la violencia; antes al contrario, toda reforma violenta era rechazable, como aseguraban los *Illuminaten*[135]. Sin embargo, el plano de un enfrentamiento político abierto es evitado cuidadosamente no sólo de hecho, sino también —pese a la planificación activista— en la esfera del pensamiento. La respuesta originaria al Estado absolutista evolucionó espontáneamente hacia una forma de pensamiento que siguió siendo apolítica en el futuro. En la situación concreta, en el origen y en la intención son antiestatales; sin embargo, los *Illuminaten* se obstinan en observar una actitud apolítica. Pero precisamente aquí halla fundamento ideológico la toma de poder indirecta, que tiene como presupuesto una posición apolítica. La impotencia de hecho, que es condición y presupuesto de la fundación de la Orden, alíase con la inocencia moral y el conocimiento puro, que sólo pueden ser obtenidos dentro de la Orden[136]. Así, los hermanos, libres en su interior de toda violencia, reconocen «los supremos y más generales fines» de la Humanidad, y por ello «se hallan también en situación de establecer con máxima precisión los límites y conceptos de justicia e injusticia»[137].

De la inferioridad política no sólo se sigue una mayor penetración intelectual y una superioridad moral, sino que asimismo se reivindica éstas, sin el menor reparo, para la legislación estatal. Una vez extraestatales, los *Illuminaten* creen que podrán ser también supraestatales. Este salto radica —como ocurre con todos los masones, que intentaban erigir una nueva instancia de poder a través de todos los Estados existentes y por encima de los diferentes gobiernos— en la separación de moral y política.

Esta separación, a su vez, hizo posible una lógica de inversión que desde la más profunda impotencia apunte hacia lo más elevado. Solamente sobre el rodeo que lleva por encima de la escisión entre moral y política reciben los masones la calificación moral necesaria para actuar como instancia de las instancias políticas. En la inocencia moral radica, paradójicamente, su pretensión política de legitimidad. Por ello se toma e incluye asimismo en la acción política de hecho el presupuesto de la acción indirecta, vinculado siempre a una situación determinada: su carácter «apolítico».

Sin afectar aparentemente al Estado, dicen los *Illuminaten* con su impertérrito candor, «sustraen [ellos] a los trabajos del Estado y de la Iglesia las cabezas y los trabajadores más capacitados y... justamente por este medio minan y socavan el Estado, aunque su fin no es éste»[138]. La finalidad exclusivamente moral suministraba en segundo lugar, además de la legitimidad, la garantía de que la necesaria acción sería consumada también con toda inocencia y limpieza. Los autores de la planificación moral no se proponen como «objetivo» el derrocamiento del Estado. Pero éste, sin embargo, se derrumba. Con ello, el éxito político mismo sólo es, en tercer lugar, algo accidental[139].

La autocomprensión moral, esto es, la abstracción del valor *político* de su toma indirecta del poder, llega tan lejos en los *Illuminaten* que éstos creen poder eliminar no sólo el Estado *hic et nunc*, sino el Estado en general. En la consecuencia misma de su legitimidad apolítica radica el que la moral se convierta en el «arte», que «enseña a los hombres a considerar superfluos a príncipes y Estado»[140]. Con ello no sólo se encubren los planes políticos, sino que estos mismos quedan ocultos en cuanto tales planes políticos. Este encubrimiento se evidencia como la implicación histórica de la lucha contra el Estado absolutista soberano. El enmascaramiento primitivo se convirtió, dentro del marco de la autocomprensión dualista, en un encubrimiento de lo político para los agentes mismos.

La decisión que había de recaer entre las pretensiones de dominación de la nueva sociedad y la soberanía efectiva del Estado —y que fue conjurada con todo el *pathos* de una lucha entre el Bien y el Mal— permanece oculta, como decisión política, y ello en un doble sentido. En primer lugar, mediante el secreto, que en cuanto tal se hurta al Estado. Entre la impotencia política de la nueva sociedad y la soberanía a la que aspira, trabaja el secreto, que encubre el reverso político de la Ilustración, entre cuyos más entusiastas partidarios en Alemania se contaban los *Illuminaten*. En segundo lugar, la pregunta política decisiva se oculta asimismo a la sociedad mediante su separación entre moral y política. El presupuesto interno e inicial de un trabajo antiestatal efectivo, esto es, el distanciamiento moral respecto de la política, se transforma en el fundamento, aparentemente apolítico, de la lucha contra el absolutismo.

El giro hacia lo político, que al mismo tiempo no es tal dentro del marco del dualismo moral, encierra en sí, por tanto, una específica dialéctica. El encubrimiento de la acción política contra el Estado es idéntico a la continua agravación polémica de la antítesis entre Estado y sociedad. La oposición se agudiza moralmente, pero se enmascara políticamente. Esta dialéctica pertenece a la dialéctica de la crisis, y estaba ínsita ya en las antítesis morales desde los comienzos del enfrentamiento entre Estado y sociedad; el encausamiento crítico ha forzado su marcha e impulsado la toma indirecta del poder. Bajo su signo fue destruido el Estado absolutista.

La creciente importancia de la nueva élite exige una nueva forma política. En ambos planos, esto es, en el *Règne de la Critique* y en las logias, los burgueses combaten con métodos indirectamente políticos, para imponer un nuevo estado de cosas.

La floreciente sociedad enreda al Estado imperante en las mallas de un proceso dualista, al distanciarse de él, al criticarlo de forma aparentemente neutral, al condenarlo en cuanto juez moral y al intentar al mismo tiempo ejecutar la sentencia condenatoria, como ejecutor secreto. El proceso se precipita hacia una decisión brusca. «Todavía —exclama Wieland cuando escribía sobre el *Secreto de la Orden de los Cosmopolitas*—, todavía yace la parte más extensa y más hermosa de Europa bajo una presión que sofoca las fuerzas más nobles de la Humanidad... Todavía hay Estados donde la fuente de las leyes no es la razón común y general, sino la mente, necia con harta frecuencia, y la indecisa voluntad de una única persona». La decisión política entre Estado y sociedad es inevitable, pero no ha tenido lugar todavía. La tensión se agudiza y agrava, convirtiéndose en crisis. «Lo que ha acaecido ya para este fin, en el decurso del presente siglo, es de todos conocido; lo que está aconteciendo, sólo se decidirá, quizá, cuando éste haya concluido, y tendrá consecuencias gravísimas. Una cosa es segura: que los cosmopolitas, en todo ello, no serán precisamente espectadores ociosos»[141].

La aparente objetividad y neutralidad de los cosmopolitas, dice Wieland, se transformaría repentinamente en una abierta y decisiva toma de partido en el momento mismo en que se tratase de correr en auxilio de la «buena causa»[142] y, mediante dicho auxilio, «contribuir a la decisión final»; todo ello con objeto de realizar políticamente también la decisión moralmente deseada y perseguida.

La predicción de Wieland se halla ya bajo la impresión de los acontecimientos franceses de 1787, de la Asamblea de Notables y de la inmediata convocatoria de los Estados Generales. Pero al mismo tiempo, por medio de su escrito, toma claramente posición en la gran pugna que se había desencadenado en toda Alemania con motivo de la disolución de la orden de los *Illuminaten*, acaecida en 1784. Ambos sucesos, el político en Francia y el publicístico en Alemania, constituyen ya síntomas

agudos de la crisis efectiva, de la crisis política, que cierra el siglo XVIII sin estar ella misma cerrada y terminada.

V

Los estadios de la toma indirecta del poder que hemos tenido ocasión de seguir en las páginas anteriores, de la mano de los escritos redactados por las logias, se dibujan de modo totalmente análogo en el seno de la República de las Letras. Lo que, sobre el terreno de las logias y para la élite burguesa, no eran sino etapas de la integración social de ésta, son en la *République des Lettres* las acciones de un proceso que se dirige de modo creciente en contra del Estado. Este proceso, que arroja continuamente sobre el tapete nuevas inculpaciones, a las que parece hallar asimismo un esclarecimiento, es el que intentaremos seguir a continuación en sus diversos momentos. Una vez más se nos pondrá en evidencia el camino que lleva desde la autodefensa hasta la pretensión y exigencia de dominio, quedando esclarecida también la importancia histórica de la separación entre el ámbito externo y el interno. Si hasta el momento presente la delimitación entre moral y política se nos ha evidenciado como el presupuesto previo y la expresión de una toma indirecta del poder, desde ahora en adelante se mostrará que es precisamente en esta delimitación tajante donde se fundamenta la crítica eficaz, superior, aparentemente apolítica. Así como los masones se separan del Estado en virtud del secreto, inicialmente para liberarse del peso de su influjo, pero después para ocupar y conquistar el Estado, precisamente sobre la base de esta liberación, de modo aparentemente apolítico, así también la Crítica se separa inicialmente del Estado para, seguidamente, sobre la base de esta separación, extenderse al mismo Estado, de modo aparentemente neutral, y someterlo a su veredicto. La Crítica, como se verá a continuación, sucumbe a la falsa apariencia de su neutralidad y se convierte en hipocresía.

«La jurisdicción de la escena comienza allí donde termina el terreno de las leyes mundanas»[143]. Esta afirmación fue formulada por Friedrich Schiller cuando, en un discurso pronunciado ante la Sociedad alemana del Electorado palatino en Mannheim, en el verano de 1784, planteó la pregunta relativa a lo que es capaz de realizar un escenario bien montado y constituido, considerado como institución moral[144]. Tanto el tema como la problemática planteada en la conferencia se hallan en la línea de la crítica del teatro y del arte en general tal y como era ésta ejercida en el siglo XVIII, desde el *Essay on Criticism* de Pope, pasando por Diderot, que postuló el *art pour la morale* [el arte para la moral], hasta la *Dramaturgia hamburguesa* de Lessing.

También la respuesta hallada por Schiller —y en la que no quedó

detenido, por supuesto— enlaza dignamente con las formuladas por sus predecesores. Su conclusión, decisiva a todas luces, consiste en afirmar que la escena teatral tiene como misión crear entre los diversos hombres un sitio propio para que florezca la convicción de «ser un hombre»[145]. La sencillez y la univocidad de esta respuesta, que volverá a ocuparnos en las páginas siguientes, se basa en una antítesis de carácter asimismo tan sencillo como unívoco, que contrapone a las leyes imperantes en la actualidad una jurisdicción nueva, de carácter escénico, y que actúa en nombre de las convicciones y sentimientos humanos. Schiller traza una línea conceptual, que separa ambos terrenos cuidadosamente y de modo tal que el fin de las leyes terrenas equivale al comienzo de la nueva jurisprudencia. «Mil vicios, que aquélla [esto es, la jurisdicción humana] tolera sin castigarlos, castígalos ésta; mil virtudes acerca de las cuales calla aquélla, son ensalzadas y aconsejadas por la escena»[146]. Se constata aquí una exclusividad recíproca: el sí en uno de los sectores significa un no en el otro, y a la inversa. Al mismo tiempo, la contradicción momentánea provoca la alentadora conclusión de que lo pensado desde el punto de vista actual y espacial —esto es, los límites entre escena y Estado— debe ser pensado asimismo desde el punto de vista temporal, como sustitución de la antigua jurisdiccionalidad por una nueva y más justa que aquélla.

Con este dualismo ideológico, Schiller permanece también dentro del marco trazado por sus predecesores. El dechado directo e inmediato lo hallamos en Lessing, que se negó siempre a aceptar la glorificación de los vicios en la escena y que preguntó, en el acto de inauguración del Teatro de Hamburgo: *Wenn der, den kein Gesetz straft oder strafen kann, / Der schlaue Bösewicht, der blutige Tyrann, / Wenn der die Unschuld drückt, wer wagt es, sie zu decken? / Wer? Sie, die itzt den Dolch, die Geissel trägt, / die unerschrockene Kunst...* [Cuando aquel a quien ninguna ley castiga o puede castigar, / el astuto malvado, el tirano sangriento, / cuando ese tal oprime a la inocencia, / ¿quién osa defenderla? / ¿Quién? Él, el que ahora blande daga y látigo, el arte impávido][147].

Giros como éste no se limitan sólo, de modo patente, al mundo del teatro, como tampoco son en manera alguna la expresión de meditaciones estéticas; antes al contrario, el arte aparece aquí como antípoda del poder político existente a la sazón. Dicho giro es un síntoma de la estructura intelectual y espiritual del siglo XVIII, que redujo a todo el mundo a la condición de escenario de fuerzas polarizadas entre sí.

La serie de conceptos y de contraconceptos que acuña la literatura de los ilustrados y de sus enemigos, tales como razón y revelación, libertad y despotismo, naturaleza y civilización, comercio y guerra, moral y política, decadencia y progreso, luz y tinieblas, puede ser prolongada a voluntad sin que los conceptos establecidos pierdan jamás el carácter

distintivo de implicar a sus conceptos contrapuestos y al mismo tiempo de excluirlos.

Así, para Schiller, la jurisdicción de la escena teatral se halla en relación recíproca con las leyes mundanas. «Precisamente esta insuficiencia, esta condición irresoluta y oscilante de las leyes políticas —nos dice— determina decisivamente... la influencia moral de la escena»[148]. La jurisprudencia moral se ve provocada, así, por la misma imperfección de las leyes políticas, y su veredicto, por la política, al igual que, por otra parte, la insuficiencia de las leyes políticas sólo se evidencia plenamente sobre la escena. «Sólo aquí escuchan los grandes de este mundo» aquello que, en su condición de políticos, «no escuchan jamás, o muy raras veces: la verdad. Y lo que no ven nunca, o muy raras veces, eso lo ven aquí: el ser humano»[149]. La jurisdicción moral les muestra lo que son en realidad sus leyes; éstas «giran sólo en torno a deberes negativos... son dúctiles y maleables como el capricho y la pasión»[150]. De este modo, en nuestro ejemplo, el concepto de las leyes mundanas es extraído de la moral, así como ésta se halla «determinada», *via negationis*, por la política interpretada por ella misma. No sólo se enfrentan entre sí un derecho moral y un derecho político, sino que la ley política es al mismo tiempo inmoral, así como la ley moral es simultáneamente «inerme» desde el punto de vista político, y en cuanto tal no tiene nada que ver con la política imperante. La jurisdicción de las leyes mundanas impera para Schiller de hecho, pero también injustamente, mientras que la jurisdicción de la escena no impera, es cierto, pero tiene razón.

La escena teatral es, para Schiller, la sede de la jurisdicción moral, por una parte; sede en la cual, con majestuosa grandeza, «juzga la Verdad incorruptiblemente, al igual que Radamante»[151]; pero, al mismo tiempo, la jurisdicción moral se halla en una tensión dialéctica, resultante de la escisión de la realidad en un campo de la moral y un campo de la política. Ambos fenómenos, la escena moral y su relación dialéctica con las leyes imperantes, muestran conjuntamente el mismo contenido histórico de hecho: la crítica política.

El escenario moral evidencia una imagen del mundo augusta, escindida en belleza y en terror, con el objeto de someter a su crítica la política imperante. La escena se convierte en tribunal. Su veredicto divide al mundo en dos mitades por cuanto que «hace desfilar ante los hombres, de modo comprensible y verosímil, y en mil diversos cuadros, el vicio y la virtud, la felicidad y la miseria, la necedad y la sabiduría», esto es, los dualismos imperantes en el siglo. De este modo separa lo que es justo de lo que es injusto, y al consumar esta separación los «poderosos» y la «superioridad» —cuya «equidad se ciega ante el brillo del oro y se goza con los placeres del vicio»— sucumben sobre la escena al juicio justo de ésta. En el instante en que la política, eliminada de manera dualista, es sometida al veredicto moral, se transforma el juicio moral en un valor

político: en crítica política. El espectáculo dualista que se ofrece en la escena es sólo, considerado moralmente, un juicio, pero desde el punto de vista fáctico es una crítica dirigida contra el Estado que se hurta a la sentencia, sin cumplirla por tanto. La imagen dualista del mundo se halla, así, al servicio de la crítica política, y es una función de ésta.

Por otra parte, sin embargo, la escisión de la realidad histórica en un reino de la moral y un reino de la política, tal y como la había aceptado el absolutismo, es al mismo tiempo el presupuesto previo de la crítica. La capacidad moral de juicio propia de la escena sólo está asegurada si ésta puede hurtarse al brazo de la ley secular. Mientras que, para Schiller, la política «se termina», por así decir, en el proscenio mismo de la escena moral, gana el escenario la necesaria libertad frente a las leyes mundanas para poder convertirse en el «canal común», en el cual «llueve la luz desde la parte mejor del pueblo, la que piensa»[152]. La luz se extiende luego precisamente en el Estado del que se había apartado la escena, para someterlo a crítica en el mismo movimiento. El arte moral y el Estado imperante son enfrentados entre sí, con objeto de lograr que la escena desempeñe un papel sin traba alguna: el de la crítica política. En la carencia de soberanía legal propia, el arte echa mano de «daga y látigo» o, para decirlo con Schiller, de «espada y balanza», y obliga a los vicios de la política —sobre el ámbito del escenario moral, apartado voluntariamente del Estado— a aparecer «ante su tremendo tribunal»[153]. Una jurisdicción propia de la escena sólo era imaginable si hallaba aplicación fuera del ámbito de las leyes vigentes, y esto significaba, mientras tal aplicación no fuese efectiva, una crítica del Estado existente a la sazón.

La crítica política no radica, pues, tan sólo en el veredicto moral en cuanto tal, sino que está ínsita ya en la separación consumada de una instancia moral, por un lado, y una instancia política, por el otro: el tribunal moral se convierte en crítica política no sólo por cuanto que somete a la política a su juicio severo, sino precisamente también a la inversa, en cuanto se separa del campo de lo político como pura instancia enjuiciadora. En esta separación se encierra ya la crítica al Estado. Mientras la escena se consolidaba como jurisdicción propia, ejercía su crítica contra el Estado de modo más originario y más penetrante que a través de los juicios particulares y las sentencias concretas que pronunciaba. Así, pues, el dualismo de política y moral, que se torna visible en la afirmación de Schiller, se halla al servicio de una crítica política, pero constituye al mismo tiempo el presupuesto de esta misma crítica. La crítica política se basa en esta escisión y la consuma al mismo tiempo.

Con ello se capta un hecho auténticamente histórico —dialéctico en sí—, en el que se fundamenta la importancia política de la Crítica que dio su nombre al siglo XVIII[154]. La escisión dualista del mundo en un ámbito de la moral y un ámbito de la política es, en su misma historicidad,

presupuesto previo y consecuencia de la crítica política. La Crítica, pues, surge no sólo allí donde es expresada de modo explícito, sino que sirve ya de base a la imagen dualista del mundo que dio cuño y carácter a esta época. La recíproca polarización de todos los conceptos en cuyo cauce pensó el siglo gana sentido y cohesión interna mediante la función crítica ínsita en todos los dualismos. Así como, inversamente, la crítica política sólo podía basarse en una realidad histórica en la que moral y política estuviesen, de hecho, separadas entre sí. El absolutismo, que había consumado conscientemente una escisión de estos dos campos, provocó una crítica que no necesitaba sino cargar polémicamente un hecho aceptado ya de antemano, para hallar la réplica adecuada al absolutismo.

La respuesta de Schiller se halla ya al término de un largo proceso crítico incitado en contra del Estado por la clase intelectual de la sociedad en trance de surgimiento y ascenso histórico. El fin del proceso se bosqueja ya en Schiller. Para éste, la escena es una institución social cuya tarea es someter a su juicio a esa «curiosa clase de hombres»[155] que son los políticos. «¡Tenemos que convivir con estos depravados, con estos locos!», exclama Schiller. Pero no basta tan sólo con desenmascararlos. Los juicios críticos, por el contrario, exigen la acción concreta: «Tenemos que esquivarlos o enfrentarnos con ellos, tenemos que destruirlos o someternos a ellos»[156]. ¿Impera de nuevo el Estado absolutista? ¿Vence, por el contrario, la nueva sociedad? Se plantea aquí esta pregunta. La conducta indirecta no basta ya por sí sola. El proceso crítico se halla ya en su término, y resulta inevitable una decisión, aunque ésta todavía no ha tenido lugar; la crisis se torna, de este modo, manifiesta. En la Crítica se oculta la crisis. Para investigar más de cerca esta relación es preciso llevar a cabo antes un análisis del proceso crítico mismo.

Radica en el concepto mismo de la Crítica el que mediante ella se lleve a cabo una escisión o división. La crítica es un arte del juicio, y su actividad consiste en interrogar a un contenido objetivo previamente dado por su autenticidad o verdad, por su exactitud o su belleza, con el objeto de, partiendo del conocimiento extraído, pronunciar un juicio que, según el uso normal del término, puede extenderse también a las personas[157]. En el cumplimiento de la Crítica se separa, así, lo auténtico de lo inauténtico, lo verdadero de lo falso, lo hermoso de lo feo, lo justo de lo injusto. La «crítica»[158], en cuanto arte del juicio y de la separación o escisión vinculada a éste, se halla de modo patente —sobre la base de esta su significación general, que alcanzó ya en el siglo XVIII— en una relación originaria con la imagen dualista del mundo dominante a la sazón. Esta relación se evidencia en algunos testimonios de la Crítica misma. A este respecto es necesario, para comprender bien la importancia política de la Crítica tan característica del siglo XVIII, exponer primeramente la constitución de la instancia crítica en su contradictoria relación con el Estado, para seguidamente exponer el progresivo desarrollo

y la creciente exigencia de la instancia crítica en el seno de este mismo Estado. Con ello se obtendrá al mismo tiempo una gradación temporal.

El grupo de vocablos que se vincula al concepto de crítica fue incorporado en Francia e Inglaterra en torno al año 1600 a los idiomas nacionales, tomándolo del latín[159]. La expresión de *critique* y de *criticism* (y también *criticks*) ganó carta de naturaleza en el decurso del siglo XVII, entendiéndose con ella el arte de un enjuiciamiento adecuado al objeto, referido especialmente a los textos antiguos, pero también a las obras de arte y de literatura, así como al pueblo y a los hombres. La palabra fue utilizada primeramente por los humanistas; capacidad de juicio y formación erudita le estaban asignadas como condición previa, y cuando se extendió el método filológico a las Sagradas Escrituras, se llamó asimismo «crítica» a este procedimiento. Se era todavía, a un mismo tiempo, crítico y cristiano, y se rechazaba a los *critici* incrédulos o ateos apostrofándoles con el calificativo de *criticaster*[160].

La Crítica se hallaba todavía al servicio de los partidos religiosos. Cuando Richard Simon editó en 1678 su *Histoire critique du Vieux Testament*, empleó consciente y deliberadamente la palabra *critique*, usada hasta entonces sólo por las *personnes sçavantes* [personas letradas], para caracterizar el método con el que había investigado los textos bíblicos[161]. Tanto el vocablo como el método los tomó de Cappelle, el cual, el año 1650, había comparado entre sí el texto primitivo y las traducciones del Antiguo Testamento en su «*critica sacra...*»[162], y Simon opinaba que Cappelle, el calvinista, no se había dado clara cuenta de las ineludibles consecuencias que se seguían de la aplicación del nuevo método, a saber, la disolución del principio protestante de la fe absoluta en las Sagradas Escrituras. Precisamente para atacar este fundamento básico del protestantismo mostró Simon con su método crítico las contingencias y superposiciones en la redacción del Antiguo Testamento, con objeto de poner en evidencia por esta vía la necesidad de una tradición eclesiástica. Simon invocó a este respecto las *veritables loix de la critique* [verdaderas leyes de la crítica], que los teólogos menospreciaban tan profundamente, de manera incomprensible, y que tenían la grandísima ventaja de ser *claires et évidentes* [claras y evidentes]. Las reglas de la Crítica son independientes de la fe —argumenta Simon con Spinoza— y, por tanto, también los protestantes han de someterse a ellas[163]. Con ello, Simon puso al nuevo arte de la Crítica al servicio de su Iglesia; pero de hecho desplazó el criterio de la verdad desde la Revelación hasta el pensamiento claro y racional, lo que no significaba para él otra cosa que el pensamiento crítico. Sobre la base de esta opinión herética, Simon sucumbió al mismo destino que había cabido en suerte a su contrincante calvinista Cappelle, aun en el seno de las Iglesias protestantes[164]: se vio excomulgado y expulsado de la Iglesia católica. Mientras predominaron las cuestiones y disputas religiosas, los críticos racionales y humanistas

formaron un frente único con los políticos. En las autoridades eclesiásticas, en efecto, tenían ambos grupos un enemigo común, aunque visto desde dos costados diferentes. Hecho característico de esta situación es el que dichos grupos se hallasen aún frecuentemente vinculados por una unión personal, como en el caso de Bodin o de Hobbes, que se contaban, de modo igualmente destacado, entre los críticos de la Biblia y entre los «políticos». Sólo tras de la superación de las luchas confesionales, esto es, en pleno siglo XVIII, se separan ambos campos, y la crítica racional abarcó al Estado en sus ataques.

La reacción conjunta de todas las Iglesias dio ya al vocablo «crítica» un sentido polémico, incluso cuando bajo dicho término se entendía la mera crítica de textos, mejor dicho: precisamente en ese caso[165]. Desde entonces, el concepto de crítica no había de perder ya este sentido polémico, que siguió siendo constitutivo del sentido propio de la «crítica», aun en todo el siglo siguiente.

De este modo se constituyó, en la estela de la crítica de las Sagradas Escrituras, a partir de las pugnas religiosas, un nuevo frente cuya novedad consistía en que, en él, los representantes de las diversas Iglesias —enemigas entre sí— se veían enfrentados a un enemigo común a todos ellos. Se trata del frente abierto entre la razón y la Revelación, que ha dado su cuño preeminente a la primera mitad del siglo XVIII[166]. Al declarar Simon que el estudio de la crítica filológica era exigible, *si l'on veut avoir une connaissance parfaite de la Théologie* [si es que se quiere tener un perfecto conocimiento de la Teología], invocaba un principio que contradecía sustancialmente a la Revelación[167]. Con ello Simon se convirtió —pese a ser sacerdote— en precursor de Pierre Bayle, quien en 1695 proporcionó con su *Dictionnaire historique et critique* el arsenal del cual habría de extraer sus armas la siguiente centuria. Si la Crítica sólo fue inicialmente un síntoma de la diferencia —cada vez más agria— entre razón y Revelación, con Pierre Bayle se convierte en la actividad que separa ambos campos.

Pierre Bayle entendía por *critique*, en el sentido estricto de la palabra, asimismo el trabajo sobre los textos que es imprescindible para la elucidación de su auténtica estructura y de su verdadero contenido. *La critique est un travail périlleux; car si l'on ignore certains faits particuliers, toutes les autres connaissances n'empêchent pas qu'on ne juge mal des choses* [Constituye la crítica una tarea peligrosa; pues si se ignora determinados hechos particulares, todo el resto de conocimientos no es capaz de impedir un juicio erróneo de las cosas][168]. *Le règne de la critique*, en el cual los filólogos eruditos, los gramáticos de las lenguas antiguas y sus traductores ostentan el predominio absoluto, comienza para él —como la crítica del arte para Pope[169]— con el Humanismo, del cual, sin embargo, se diferencia fuertemente, según Bayle, el tiempo presente. Hoy —esto es, hacia el año 1700— no se

escriben ya libros voluminosos: *on s'est tourné vers la justesse du raisonnement, on a cultivé l'esprit beaucoup plus que la mémoire... on devient sensible au sens et à la raison plus qu'à tout le reste* [se ha girado hacia la precisión del razonamiento, se ha cultivado el espíritu más que la memoria... se empieza a ser sensible al sentido y a la razón, más que a todo lo demás][170]. Al abarcar Bayle con el método crítico todos los campos del saber humano y de la historia, comprometiéndolo en un proceso infinito de relativización, la Crítica se convirtió en la auténtica actividad de la razón. La *raison* equilibró constantemente en Bayle los *pour et contre*, tropezando en ello, más de una vez, con contradicciones que daban origen de nuevo a otras contradicciones; de este modo, la razón se disolvió, por así decir, en una permanente ejecución de la Crítica. Si ésta es el aparente punto de apoyo del pensamiento humano, dicho pensamiento se verá inmerso en una infatigable huida del movimiento[171]. La actividad que caracteriza a la razón como instancia enjuiciadora es la Crítica misma, que impulsa continuamente hacia adelante el proceso del «pro» y el «contra». Tras la obra ingente de Pierre Bayle, el concepto de la Crítica permanece ya inseparablemente vinculado al de la razón[172]. Así pudo decir Vico en 1709: *A critica studia hodie inauguramur... Etenim critica id nobis dat primum verum, de quo, vel cum dubitas, certus fias* [Hoy comenzamos los estudios partiendo de la Crítica... La Crítica proporciona hoy aquella primera verdad en la cual, aun dudando, te mantienes cierto], palabras pronunciadas sin duda alguna para defenderse contra esta forma crítica de pensamiento, ya que ésta ignora todas las probabilidades y el *sensus communis*[173]. Así, pues, la Crítica no permaneció en modo alguno limitada al campo histórico, estético o filológico, sino que se convirtió de modo general en el arte de obtener, mediante un pensar racional, conocimientos y resultados ciertos[174]. Pero mientras el pensamiento se espolea a sí mismo hasta el infinito, en la sucesión de los «pro» y los «contra», se ven omitidas las aporías del pensar. En este sentido, Kant sería el primero en haber llevado a un término el proceso de la Ilustración. Hasta que la Crítica se enderezó ella misma contra la razón, giró constantemente nuevas letras contra el porvenir.

Sólo en la elucidación de las contradicciones se alberga la esperanza de encontrar la verdad exenta de ellas. Un crítico —dice por ello Pierre Bayle— *montre... ce que l'on peut dire pour et contre les auteurs: il soutient successivement le personnage d'un avocat demandeur, et d'un avocat défendeur* [muestra... lo que se puede afirmar en pro y en contra de los autores; cumple sucesivamente con el papel de un abogado demandante, y de un abogado defensor][175]. Precisamente, en virtud de su doble función de acusador y defensor fundidos en uno, el crítico se eleva hasta el plano de una instancia situada por encima de todos los partidos, y se convierte en el abogado de la razón. *Le seul nom même*

de party m'étant odieux [Siéndome odioso el solo nombre de partido], había dicho ya Simon[176], *je n'ay aucun interest particulier qui m'engage dans ce qu'on appelle party* [carezco de interés alguno que me comprometa con lo que se llama partido], el crítico se halla situado por encima de los partidos, y su tarea no es la de «destruir», sino la de «establecer» la verdad. El crítico entra en abierta competencia con el Estado de la razón, que se alza asimismo por encima de los partidos religiosos. Pero esto no quiere decir que cree un nuevo orden *hic et nunc*; antes bien, el predominio de la Crítica se evidencia como superior a los partidos tan sólo en el seno de un proceso que se renueva a sí mismo interminablemente. De este modo, el crítico sólo conoce en Bayle un único deber: el deber frente al futuro, en el cual, y sólo en el cual, podrá hallarse la verdad a través de la ejecución de la Crítica. La pretensión de hallarse por encima de todos los partidos impulsaba hacia adelante el proceso en la misma medida en que su término se hallaba pendiente todavía. En la vinculación del crítico a la verdad todavía por descubrir radicaba la autogarantía de la Crítica. Toda falta o error que se descubre, todo impedimento desenmascarado, hace aflorar otros nuevos impedimentos, y así el ansia humana de pulverizar y analizar inventa métodos cada vez más sutiles para domeñar el mal y eliminar el desorden que se introduce una y otra vez. Por último, no hay ya nada que pueda satisfacer a la razón[177]. La Crítica ha transformado el futuro en una resaca que arrastra al hoy de debajo de las plantas del crítico. En estas circunstancias no le quedaba al crítico otra posibilidad sino la de descubrir en el progreso la estructura temporal propia de su modo de ser. El progreso es el *modus vivendi* de la Crítica, incluso allí donde no fue entendido —como es el caso de Bayle— como un movimiento dirigido hacia adelante, sino como destrucción, como decadencia.

En todo caso, la vinculación autónoma con el futuro liberaba al juez racional de la crítica dirigida contra el presente y proporcionaba al ejecutor de la crítica, en el presente, un ámbito de absoluta libertad. *C'est la liberté, qui règne dans la République des Lettres. Cette République est un état extrêmement libre. On n'y reconoit que l'empire de la vérité et de la raison; et sous leurs auspices on fait la guerre innocement à qui que ce soit. Les amis s'y doivent tenir en garde contre leurs amis, les pères contre leurs enfants, les beaux-pères contre leurs gendres: c'est comme en siècle de fer; «Non hospes ab hospite tutus / non socer a genero». Chacun y est tout ensemble souverain, et justiciable de chacun* [Es la libertad quien reina en la República de las Letras. Esta República es un Estado enteramente libre. No se reconoce allí otro imperio que el de la verdad y la razón, y bajo sus auspicios se hace la guerra inocentemente al que sea. Los amigos deben mantenerse en guardia ante los amigos, los padres contra sus hijos, los suegros contra sus yernos. Es como un siglo de hierro: «Ningún huesped seguro de su huesped / no hay suegro

para yerno». Cada uno es, por turno, a la vez soberano y justiciable para cada uno][178].

Sólo en el seno de la libertad absoluta es posible desencadenar el proceso crítico que hace posible la conquista de la verdad. En la República de las Letras, por ello mismo, cada uno es señor de los demás, y al mismo tiempo puede ser juzgado por todos los restantes miembros. La guerra civil, que fue eliminada por el Estado, resurge de nuevo inesperadamente; y ello, precisamente, en el ámbito privado interno, que el Estado hubo de conceder al hombre en cuanto tal hombre. Domina en él la libertad absoluta, el *bellum omnium contra omnes*; el fin común de todos es la verdad, y el verdadero soberano en la pugna espiritual es la Crítica, que ejerce cada uno y a la cual se somete cada uno. La soberanía de la que todos participan impera de modo inexorable. La democracia total, que había de concebir Rousseau medio siglo después, es la República de las Letras preconizada por Bayle y extendida en el Estado[176]. Ella suministró el modelo de una forma estatal para la cual se legaliza la guerra civil, si bien de modo puramente espiritual, y se convierte en fundamento de la legitimidad.

Falta todo carácter vinculante, porque la verdad sólo se revela y alcanza en la guerra común de todos los críticos entre sí. La verdad, que sólo podrá ser descubierta el día de mañana, descarga al crítico, hoy, de toda culpabilidad. Así conquistó el crítico, en la ejecución de su actividad peculiar, la libertad, la exculpación y la participación en una soberanía situada por encima de todos los partidos y al mismo tiempo indicadora del futuro. En este contexto general radicaba la decisiva importancia de la Crítica, que desde Bayle habría de seguir ejerciendo sus efectos ininterrumpidamente a lo largo del siglo XVIII. Esta importancia y esta significación habrían de ser decisivas también para la crítica política.

La importancia histórica de la Crítica sólo puede ser captada plenamente, desde luego, si también se toma en consideración su otra cara, a saber, el respectivo proceso del «pro» y el «contra», en cuya consumación se instaura la Crítica como soberano absoluto. Si para el escéptico Bayle la instancia crítica de la razón no apuntaba tampoco al logro de resultados unívocos y definitivos, en el curso de las divisiones críticas quedó establecido con seguridad un límite diferenciador: religión y Revelación no tienen nada en común con la razón. Con ello, Bayle vino a consumar una delimitación de fronteras que facilitó a la época subsiguiente la tarea de someter religión y Revelación a la Crítica, para avanzar después hasta la crítica contra la existencia de las Iglesias en general. La actividad orientadora de la razón se basaba, por una parte, en esta delimitación de la religión, pero consumó al mismo tiempo esta separación con objeto de criticar a la religión misma. Ya para Bayle, y precisamente sobre la base de esta separación, poseía certeza y eviden-

cia plenas esta absoluta pretensión de soberanía planteada por la razón, que todo lo criticaba, frente a cualquier clase de religión segregada de manera dualista. «Hay que llegar necesariamente a la conclusión de que todo dogma aislado, ya se estime como contenido en las Sagradas Escrituras o formulado de otro modo cualquiera, es falso siempre que esté en contradicción con los conocimientos claros y concretos de la razón, especialmente cuando se trata de la moral...»[180].

Los campos de la razón y de las religiones fueron separados entre sí críticamente, para asegurar el predominio de la razón y la preeminencia de la moral sobre las religiones. Bayle, por el contrario, trazó a la instancia enjuiciadora y juzgadora, con toda decisión, un segundo límite, un límite distinto y que ésta nunca debe superar; más todavía: que una Crítica razonable, precisamente por serlo, no puede nunca traspasar. Se trata de su frontera frente al Estado. Ya impere éste de modo justo o inicuo, siempre es un delito alzarse contra él. *Tout ce que l'on peut opposer à son injustice, c'est la raison, la soumission, la retraite* [Todo lo que se puede oponer a su injusticia, es la razón, la sumisión, la retirada][181]. La razón exige todavía —lo mismo que en Hobbes— la sumisión, recomienda la retirada al ámbito interior, porque no existe instancia alguna que pueda hacer de árbitro entre el Estado y el individuo. La razón, crítica en el interior, guarda en el exterior su fidelidad al Estado.

Pierre Bayle conocía muy bien la dialéctica de una guerra civil que obliga constantemente a los hombres a tomar una decisión contra su conciencia y mejor parecer. Y conservó este conocimiento en sus años de emigrado. Inútilmente se espera —dijo entonces— hurtarse a los partidos hostiles entre sí, para conservar la neutralidad. En lugar de poseer amigos y enemigos, sólo se tienen enemigos, sin contar jamás con amigos. *Sort déplorable de l'homme, vanité manifeste de la raison philosophique* [Lamentable condición del hombre, vanidad manifiesta de la razón filosófica][182]. El delirio específico de la razón filosófica es precisamente esperar que su búsqueda progresiva de objetividad y neutralidad pueda ser trasplantada sin el menor reparo al mundo hostil de la política. Ciertamente, aseguraba Bayle, son necesarias las mentes progresistas; pero éstas deberían limitarse a la ciencia y a las tareas del espíritu. Si el progreso invade el campo de la política, es seguro que los males de una guerra civil, consecuencia de ella, son siempre mayores que los males que intentaba eliminar. Bayle, por su parte, prefería renunciar a los «espantosos beneficios» de una guerra civil. Sobre el telón de fondo de esta experiencia, que procede en su integridad del siglo XVII, Bayle distinguió tajantemente entre la *critique*, por una parte, y las *satires* y *libelles diffamatoires*, por otra. Bayle delimitó pulcramente la instancia enjuiciadora de la Crítica frente a la competencia política del Estado. Dentro de la República de las Letras impera, con plena inocencia, la lucha apolítica por la conquista de la verdad. Para combatir

la ignorancia y el error están permitidos todos los medios: *Tous les particuliers ont à cet égard le droit du glaive, et le peuvent exercer sans en demander la permission à ceux qui gouvernent. Il est bien aise de connoître pourquoi la Puissance Souveraine a dû laisser à chacun le droit d'écrire contre les auteurs qui se trompent, mais non pas celui de publier des Satires. C'est que les Satires tendent à dépouiller un homme de son honneur, ce qui est une espèce d'homicide civil et, par conséquent, une peine, qui ne doit être infligée que par le Souverain; mais le Critique d'un livre ne tend qu'à montrer qu'un Auteur n'a pas tel et tel degré de lumière... On n'usurpe rien de ce qui dépend de la Majesté de l'État, en faisant connoître au public les fautes qui sont dans un livre* [Todos los particulares tienen a este respecto derecho punitivo, y pueden ejercerlo sin pedir permiso a quienes gobiernan. Resulta fácil saber la causa por la que el poder soberano ha debido abandonar a cada uno el derecho de escribir contra los autores equivocados, pero no este otro, el de publicar sátiras. Las sátiras tienden a despojar a un hombre de su honor, lo que resulta ser una especie de homicidio civil, y en consecuencia, una pena que no debe ser infligida sino por el soberano. Pero la crítica de un libro no tiene como objeto sino mostrar que un autor carece de tal o cual grado de luces... No se usurpa nada de aquello en que consiste la majestad del Estado haciendo conocer al público las faltas que aparecen en un libro][183].

El radio de acción de la Crítica es limitado conscientemente, con el objeto último del conocimiento, al ámbito del saber humano; el hombre en cuanto *honnête homme*, en cuanto *bon sujet de la République* [súbdito leal de la República], no está sometido a su juicio, y permanece en el vasallaje del Estado. Bayle, por tanto, separa conscientemente el campo de la Crítica del campo del Estado para garantizar la autonomía normativa de la Crítica dentro de la *République des Lettres*. La Crítica se erige deliberadamente en apolítica, no roza al Estado, pero al mismo tiempo tampoco se halla subordinada a él. Para Bayle hay dos cosas que corren paralelas: por una parte, la pretensión total de la Crítica, que intenta someter a su juicio a todos los campos accesibles a la razón, y al mismo tiempo su discreción, surgida de su propia perfección normativa espiritual, su renuncia a entrar en contacto con el ámbito político del Estado. Aunque Bayle mismo haya entendido la actividad de la Crítica como puramente «intelectual» y apolítica —su crítica se dirigió preferentemente contra las religiones fanáticas—, de hecho consumó conscientemente la decisiva separación entre el *règne de la critique* y la soberanía del Estado, separación que habría de ser precisamente el presupuesto previo de la crítica política. Tal cosa se evidencia con la claridad de Voltaire, que había abandonado ya, de modo progresista, el horizonte de experiencias propio de Bayle.

También Voltaire invocó —con Bayle— el año 1733 la separación entre *la critique, la satire et la libelle*, para fundamentar el carácter apo-

lítico de su crítica. Lo que él ejerce es crítica del arte, pero sabe perfectamente bien —hubo de afirmar— *que les politiques ont regardé innocente plaisanterie du Temple du Goût comme un grave attentat* [que los políticos han reputado una inocente galantería del Templo del Gusto como un grave atentado][184]. Después de que el reino de la Crítica estuvo separado convenientemente del Estado, Voltaire invocó precisamente esta separación para, con la misma inocencia que Pierre Bayle, traspasar de forma plenamente «apolítica» y estrictamente «intelectual» las fronteras del reino de lo político. Al ejercer Voltaire la crítica literaria, estética o histórica, criticaba indirectamente a la Iglesia y al Estado. Con ello, toda la crítica que ejercía ganó una definitiva significación política, de carácter muy específico, además, según se deducía del concepto de la Crítica y del mundo dualista que le correspondía.

Si, inicialmente, el concepto opuesto central a los de razón, moral y naturaleza era el de religión revelada, sólo era preciso un desplazamiento de la Crítica al «campo de las leyes mundanas» para agudizar políticamente el frente espiritual ya abierto. La alianza de la *raison* con el Estado existente había quedado destruida. La política del mundo estatal absolutista se convirtió cada vez más en el polo opuesto común de todas las posiciones dualistas. La política imperante a la sazón se vio envuelta en el proceso de la Crítica. Con ello, el «pro» y «contra» de la Crítica, que desplegaba dentro de la *République des Lettres* su proceso apolítico, se convirtió de hecho en un contencioso entre el *règne de la critique* y la soberanía del Estado. También en este proceso eran los críticos fiscales, parte procesal y suprema instancia juzgadora, todo a un tiempo. Al invocar los críticos la soberanía suprapartidista de la Crítica, y complicar no obstante a la política en el proceso de ésta, permanecieron, desde luego, en cuanto críticos y en virtud de su propia crítica, por encima de los partidos, pero por otra parte constituyeron un partido, justamente en su condición de críticos del Estado. El carácter partidista pudo ser negado, sin embargo, en forma que garantizaba una superioridad. La crítica intelectual, basada en la división entre la apolítica *République des Lettres* y el Estado político, invocó ahora esta escisión y la agudizó al mismo tiempo, para extender también al Estado sus veredictos intelectuales, de forma aparentemente neutral y en nombre de la verdad situada por encima de los partidos en liza. Es precisamente la Crítica —y al principio solamente ella— lo que sirve para traspasar la frontera entre la República de las Letras y el Estado, frontera trazada por ella misma. La Crítica, sí, se separa del Estado afirmando su carácter apolítico, pero, no obstante, lo somete a su juicio. De aquí surge la ambivalencia de la Crítica, que desde Voltaire se convierte en su característica histórica más acusada: apolítica y suprapolítica en apariencia, era, sin embargo, política en realidad[185].

La Crítica es la décima Musa surgida por fin, dice Voltaire en 1765, y ella desterrará a la necedad de este mundo. *La critique a du bon; je*

l'aime et je l'honore. La parterre éclairé juge les combattants, et la saine raison triomphe avec le temps [Estupenda, la Crítica; la adoro y la honro. La platea iluminada juzga a los combatientes, y la sana razón triunfa con el tiempo][186]. La Crítica, ciertamente, se halla todavía —en cuanto crítica intrasocial— al servicio de los combatientes burgueses, que, sentados en el patio de butacas, se sienten vinculados estrechamente con los actores que representan en el escenario el espectáculo moral. Pero, al mismo tiempo, ella es el arma común de estos combatientes que, con su crítica —ejercida precisamente a través del rodeo que pasa por el arte—, abarcan también al Estado. En *Las bodas de Fígaro* se ensalzan los esponsales del arte y la crítica política. Sólo mediante la Crítica puede triunfar la razón. La Crítica, por tanto, ha abandonado el ámbito del arte y de la ciencia, que le estaba asignado en un principio, y desde Voltaire en adelante los antiguos objetos de la Crítica se convierten en armas de una crítica política[187].

El proceso general del progreso arrastra también al Estado. Esto acaece en la misma medida en que, desde mediados de siglo aproximadamente, pareció asegurada la victoria sobre la religión revelada[188]. La Crítica se hace cargo ahora de las funciones que Locke había asignado, en su época, a la censura moral, y se torna de este modo altavoz de la opinión pública. Si ya no podía seguir influyendo en las costumbres privadas, *il est du moins incontestable qu'elle décide des actions publiques* [es al menos incontestable que decide acerca de las acciones públicas], según leemos en el artículo «Critique», de la *Encyclopédie*[189]. El giro hacia el exterior está consumado, y un buen barómetro de ello lo encontramos en la afirmación de Diderot, el cual sostiene que es preciso distinguir no sólo entre hombre y ciudadano, sino ya dentro de la sociedad crítica entre persona y autor[190]. *L'équité veut qu'on distingue bien la personne de l'opinion, et l'auteur de l'ouvrage; car c'est bien ici qu'on a la preuve complète que les moeurs et les écrits sont deux choses différentes* [La equidad quiere que se distinga terminantemente la persona de la opinión, y el autor de la obra; pues es en este punto donde se tiene la prueba fehaciente de que las costumbres y los escritos son dos cosas diferentes][191]. La Crítica de la Ilustración ha abandonado el ámbito interior de la sociedad, el campo de la moral privada. Si la separación entre hombre y súbdito era constitutiva del orden político absolutista, ahora —concepción, por lo demás, mantenida ya por Bayle— la separación entre persona y autor se convierte en condición de la falta crítica de orden. La Crítica se ha impartido a sí misma la absolución por cuanto que parece hallarse en condiciones de separarse no sólo del Estado, sino también de su telón de fondo social. Los escritos no sólo ocultan los pensamientos verdaderos del autor porque la censura estatal les obligue a ello, sino que enajenan al hombre, que no se encuentra ya reflejado en ellos. «Cuando, sin ser falaz, no se escribe todo lo que se

hace, tampoco entonces —y ello sin ser inconsecuente— se hace todo lo que se escribe»[192]. En esta expresión de Diderot se pone de manifiesto el giro histórico acaecido. La Crítica se ha tornado hasta tal punto soberana que sigue imperando aun sin las personas que la iniciaron. La despersonalización que sufre la persona por obra de la Crítica emancipada se manifiesta en que la persona se convierte en funcionario de la Crítica. La actitud y guarda del secreto, condicionadas políticamente, y que en un principio fueron un auténtico *arcanum* de la Ilustración, son captadas ahora por la lógica de ésta. La Ilustración derriba todos los tabúes al destruir todos los privilegios. Con ello se arrastra todo, y cada cosa en particular, al torbellino de la vida pública. No hay nada que no se vea engullido por esta vida pública. Sin embargo, ésta es dialéctica, o dicho de otro modo: en la medida en que todo se torna público, todo se aliena ideológicamente. El deseo de vida natural, de retorno a la naturaleza, no es sino un síntoma de este movimiento. Y llegará el día en que se asignará una significación política incluso al pantalón que se vista. El secreto, condicionado políticamente en un principio, ha puesto en marcha una Crítica que se ha convertido en un poder soberano incontrolable, y por ello mismo misterioso, capaz de alienar todas las manifestaciones vitales. Esta Crítica no se detiene ni siquiera ante el mismo monarca. Lo que Bayle reservaba todavía a la sátira, a saber, el ser poseedora del poder de la muerte, que ninguna guardia puede detener ante las rejas del Louvre, lo afirma en 1765 Diderot, sin el menor rebozo, de la Crítica misma —y con una velada alusión a Bayle—: *Tout est soumis à sa loi* [Todo está sometido a su ley][193]. Los iniciados de la Ilustración habrán comprendido el intercambio verbal de sátira y crítica tan bien como la comparación. La Crítica es la muerte del rey.

Así, pues, la expansión por encima de los límites originariamente dados entre lo interior y lo exterior cosechó éxitos inesperados. La Crítica, abarcadora de todo, se extendió hasta la política, pero no renunció por ello a su propia pretensión apolítica, esto es, a su pretensión racional, natural o moral, garante única del predominio de la verdad. Tras de la máscara de la generalidad se sirvió también en lo sucesivo de las polarizaciones. Toda afirmación dualista implicaba ya, en cuanto tal, la Crítica, así como ésta, por su parte, conquistaba su agudeza y su aparente univocidad a través precisamente de la estructura polar de pensamiento. Por el contrario, allí donde se emprendiese el intento de tomar en serio las antítesis, fracasaba la empresa en la vía muerta mental, claramente desvalorizadora, que resultaba de la configuración conceptual; y quien, pese a ello, emprendiese los intentos de armonización, se veía acto seguido acusado de inconsecuencia en el campo de la publicística, y sucumbía; por su parte, a una crítica implacable[194].

Característica del dilema en el que era posible caer si se tomaba en serio el sentido polémico de la formación conceptual, pero se utilizaban

necesariamente en sentido positivo ambos conceptos contrapuestos, es la afirmación de Federico el Grande, que hizo preceder en 1742 al texto de su *Histoire de mon temps*: «Espero que la posteridad, para la que escribo, sepa distinguir en mí al filósofo del príncipe y al hombre honesto del político». Federico se rinde a la coacción propia de la época, que impulsa hacia la escisión dualista y no se siente capaz de enlazar y unir entre sí los conceptos polares más característicos de su tiempo, tales como hombre y príncipe o filósofo y político[195]; antes al contrario, la función crítica de la formación conceptual dualista implicaba la autocrítica, una vez que uno se había sometido a aquélla. Federico era lo suficientemente filósofo como para ejercer sobre sí mismo, en cuanto príncipe, esta autocrítica; pero al mismo tiempo era demasiado rey como para transformarla en una autoacusación.

Mayor efecto cosechó el torbellino de la Crítica en las posiciones de la inteligencia ilustrada misma. Lo que Voltaire, el amigo personal de Federico el Grande, sabía bien aún —manejó siempre la Crítica, aparentemente apolítica, con soberana ironía y al mismo tiempo irónica soberanía—, lo perdió la siguiente generación ilustrada. Ésta se vio obligada a emplear las armas aparentemente apolíticas, pero, sin embargo, afiladísimas, con plena fe en una soberanía que no poseía ya *de facto*. De la Crítica surge la hipocresía. Lo que hasta Voltaire no fue sino táctica, encaminada a enmascararse, se convierte en hábito general de la generación posterior, que sucumbe, así, a su propia mistificación. Los ardides de guerra se vuelven mendacidad profesional. Su gravedad embrutecida, su incapacidad para emplear una mentira como arma, por razones tácticas, son cosas que han de pagar con esta mendacidad radical. Resulta esencial para ésta el que se le escape constantemente la comprensión de su propia naturaleza; es el precio sin el cual no era posible poseer su arrogancia y sus pretensiones[196]. Voltaire, en su vejez, tuvo todavía ocasión de conocer este nuevo tipo humano, con su característico *pathos*: *Il n'y a pas un seul de ces critiques* [No hay uno solo de estos críticos] —escribe, en un suplemento del *Dictionnaire philosophique* en 1771—, *qui ne se croie juge de l'univers, et écouté de l'univers* [que no se crea juez del universo y su confidente][197]. El monarca, con toda la soberbia de su realeza de origen divino, se comporta con modestia en comparación con el juez de la humanidad que ocupa ahora su puesto, con el crítico, que cree que puede someter a todo el universo a sus veredictos, como Dios en el día del Juicio final.

Preso en sus propias afirmaciones dualistas, el crítico no capta la significación histórica del encausamiento por él entablado. El crítico es un impulsor, dice la *Encyclopédie*, que sabe distinguir[198] la verdad de la mera opinión, el derecho de la autoridad, el deber del interés, la virtud de la fama. Todos los conceptos rodean y evitan, en su planteamiento dualista, la problemática política que está ínsita en ellos. La verdad, el

deber, la virtud, el derecho: todos estos conceptos están ya localizados de antemano en una parte o aspecto.

Crítica quiere decir diferenciación. La verdadera crítica hecha al monarca consistiría en instalarle en su verdadero y estricto derecho. En determinadas circunstancias, tal cosa significaba darle la razón aun en aquello que le doliese. Bayle había obrado todavía de este modo, y su crítica siempre había sido consciente de su propia posición política. Por el contrario, desmentir al rey significa suprimir todas las diferencias. Y esto es, precisamente, lo que hace la *Encyclopédie* con la red de sus conceptos dualistas. El crítico juzga a todos los hombres *en homme vertueux, mais en homme* [como hombres virtuosos, pero como hombres][199]. Juzgar críticamente significa medirlo todo por el mismo rasero, reducir incluso al monarca, *en un mot, de réduire l'homme, quel qu'il fût, à la condition de citoyen* [en una palabra, reducir el hombre, cualquiera que fuese, a la condición de ciudadano]. Los ilustrados desenmascaran, reducen, ponen en evidencia, y al proceder así olvidan que en la ejecución del desenmascaramiento se disuelve el contenido propio de lo desenmascarado. Poder significa siempre, para los ilustrados hipócritas —podríamos decir «hipocríticos»—, abuso de poder. No saben que el poder inspira al poderoso. En la perspectiva del individuo que, por así decir, es un rentista de la política, el poder se transforma en violencia. De aquí se deduce automáticamente, para los ilustrados tardíos, que un buen monarca es peor que uno malo, porque impide a la criatura humana pisoteada escudriñar y penetrar la necedad del principio absolutista[200]. Los ilustrados desenmascaran al rey en cuanto hombre y, en cuanto hombre, éste no puede ser otra cosa que un usurpador. La Crítica arrebata su importancia a la figura histórica. De este modo, el monarca enajenado de su elemento propio, esto es, del elemento político, se convierte en un hombre, y en cuanto tal hombre es un déspota cruel, un tirano. Pero si es un tirano, entonces los ilustrados tienen razón con su crítica. El verdadero crítico es el juez, y no el tirano de la Humanidad. *Tel seroit l'emploi d'un critique supérieur: être enfin le juge, non le tyran de l'humanité* [Tal sería la tarea de un crítico egregio: ser a la postre el juez, no el tirano de la Humanidad][201]. La Crítica supera ampliamente su impulso inicial y se convierte en motor de la autoequidad. Por así decirlo, produce su propia ofuscación, su propio deslumbramiento.

Una vez consumado el paso que llevaba desde la República de las Letras hasta el Estado, todas las afirmaciones y concepciones dualistas sólo servían para atacar y desmentir al soberano, esto es, para suprimir todas las diferencias. Y tal cosa significaba ponerse a sí mismo en razón al precio de una sinrazón. El verdadero usurpador, por tanto, no era el monarca, sino el crítico. Y el autoengaño consiste precisamente en creer que esta usurpación sea de ley. De manera no buscada, pero tampoco involuntariamente, provoca el desenmascaramiento, la revelación,

el autoengaño. Quien tutea al monarca, se transforma de súbdito en representante de la nación, en un órgano de la verdad, de la virtud y de la humanidad[202]. El constante desenmascaramiento de los otros conduce al fin a la ofuscación del mismo desenmascarador.

Ascendiendo hacia lo infinito, la soberanía de los críticos pareció escalonarse progresivamente hacia arriba. Quien colocase sus juicios en la cúspide, ése se veía a sí mismo como señor de señores; parecía el auténtico soberano. Con matices irónicos describe Diderot en 1758 este evento, apuntado ya en Bayle: *L'auteur dit: Messieurs, écoutez-moi; car je suis votre maître. Et le critique: C'est moi, messieurs, qu'il faut écouter; car je suis le maître de vos maîtres* [Dice el autor: señores, escuchadme; pues yo soy vuestro señor. Y dice el crítico: es a mí, señores, a quien cumple escuchar. Pues yo soy el señor de vuestros señores][203]. A esta persecución o caza hacia arriba y hacia adelante le correspondía un suceso que se alzó en plena contradicción con la postulada igualdad de todos los críticos: la *Encyclopédie*, cual si se tratase de una logia, estructuraba el *règne de la critique* en una jerarquía de tres grados, a saber: los *critiques ignorants*, los *subalternes* y los *supérieurs*.

Al superarse a sí mismos, los críticos superan y dejan atrás la Ilustración y sus propósitos. Ellos son la vanguardia del progreso, que se convertirá en revolución. Son los críticos —dice Voltaire en 1765— *qui révoltent un siècle aussi éclairé que le nôtre* [los que revuelven un tiempo tan ilustrado como el nuestro][204]. Y de esta situación vino a resultar que también el rey se volvió frente a sí mismo indigno de crédito. Lo que todavía no pudo aplicarse a Federico el Grande, se llevó a cabo en Francia, porque el sentido político del ordenamiento social estamental, al que se sentía vinculado el monarca, se volatilizó en la misma medida en que fue perdiendo su función. El rey Luis XVI fue juzgado ante el tribunal de la Revolución no ya como rey, sino como hombre; y acerca de lo que era en cuanto tal hombre no dejó Saint Just que pesase la menor sombra de duda: un enemigo de la Humanidad[205].

Los críticos sucumbieron a su argumentación tanto más cuanto que el rey mismo sucumbió también a ella. El proceso que habían desencadenado los críticos acabó por envolverlos a ellos y arrastrarlos consigo al abismo. Condorcet sólo pudo liberarse mediante el suicidio, tras haber trazado precisamente un bosquejo del eterno progreso. El suicidio para escapar de la guillotina es la muerte propia de la hipocresía. Había de quedar reservado a Rousseau el buscar en la autoacusación su autojustificación. Sus confesiones son la primera «confesión judicial» moderna, que mediante su impúdica revelación transforman la verdad en una mentira, de manera que no puede deducirse ya lo que es verdadero y lo que es falso.

La relación entre el *règne de la critique* y la política sólo había cambiado de manera aparente. En la víspera misma de la Revolución pare-

cían haberse trocado los papeles desde Bayle. En 1781 Immanuel Kant expresó de modo inequívoco, en el prólogo a su *Crítica de la razón pura,* la pretensión de soberanía sobre el Estado mantenida por la Crítica: *Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muß.* Religion *durch ihre* Heiligkeit *und* Gesetzgebung *durch ihre* Majestät *wollen sich gemeiniglich derselben entziehen. Aber alsdann erregen sie gerechten Verdacht wider sich und können auf unverstellte Achtung nicht Anspruch machen, die die Vernunft nur demjenigen bewilligt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können* [Nuestra época es la verdadera época de la Crítica, a la que todo tiene que someterse. La *religión* mediante su *carácter sagrado* y la *legislación* mediante su *majestad* quieren hurtarse a la misma de consuno. Pero de inmediato provocan justificadas sospechas contra sí mismas y no pueden reivindicar ese inequívoco respeto que la razón sólo concede a aquellas cosas que han podido resistir airosamente su libre y público examen][206].

La Crítica, que inicialmente se había apartado del Estado para poder imperar sin trabas de ningún género, borra ahora, en virtud de su propia autoridad, los límites que ella misma se trazó antaño. En la consumación de su autofundamentación crítica, surge a la luz con toda claridad la pretensión de soberanía que la razón crítica mantiene también sobre el Estado. La soberanía de la Crítica sobre la esfera pública gana dignidad política. «Toda política verdadera se halla limitada a la condición de hallarse en concordancia con la idea del derecho público, de no contradecirlo... Se sigue de aquí que la verdadera política no sólo tiene que proceder de manera honesta, sino también franca y abierta; que no debería nunca actuar de acuerdo con máximas que sería oportuno encubrir»[207]. La Ilustración y su secreto político parecen haber tomado sobre sí las funciones del Estado y de sus *arcana.* Ya no es la Crítica la que se sustrae al Estado, sino que surge a la luz con tan soberana pretensión de soberanía que, por el contrario, parecen ser Estado e Iglesia quienes se ocultan ante el veredicto enjuiciador de la Crítica, quienes se «hurtan a la misma de consuno». La Crítica se torna, así, hipocrítica, de manera que se siente capaz de arrojar sobre el Estado la culpa de la misma hipocresía. Si el Estado no se doblega a los mandamientos de la razón crítica, sólo puede ofrecérsele un «respeto disimulado»; cuando se somete al veredicto de los jueces ilustrados, y sólo entonces, puede exigir un «respeto sincero y franco».

Mediante este giro, la Crítica no es ya, como hasta ahora había sido, una instancia suprema tăcita y secreta, sino que es proclamada tal de modo libre, público y notorio. Pero la cuestión de la soberanía quedó sin resolver. Mientras el Estado no se sometiese a ella, la razón crítica seguiría siendo, en su historicidad, crítica política.

Las etapas de la Crítica, bosquejadas de la mano de textos e ideas de Simon, Bayle, Voltaire, Diderot y Kant, dan testimonio de la creciente

importancia política que el concepto de Crítica obtuvo en el curso del siglo XVIII. El aspecto *político* de la Crítica no radicaba en la significación verbal de lo que por tal se entendía, sino que brotaba en cada caso concreto de la relación resultante entre los campos del *règne de la critique* y del Estado tras la separación de ambos entre sí.

Sobre este dualismo se fundó inicialmente la Crítica para poner en marcha el proceso apolítico del «pro» y el «contra», primeramente en contra de la religión. Después, complicó al Estado más y más en las mallas de este proceso, pero al mismo tiempo agudizó el dualismo para convertirse al fin —apolítica en apariencia— en crítica política. Por último, su competencia se extendió abiertamente al Estado y se negó la existencia de una diferencia normativa o jurídica entre una instancia enjuiciadora propia y otra estatal. Aparentemente, el imperio de la Crítica había ocupado ya los terrenos del Estado. De acuerdo con su propio origen, le fue negada a la crítica dualista la posibilidad de desenmascarar esta apariencia. La Crítica se potenció a sí misma, en la contracrítica, hasta convertirse en supercrítica, y por último se degradó en hipocresía. Ésta fue el velo que llevó siempre delante de sí la Ilustración, y que jamás fue capaz de desgarrar.

La «forma de pensar» dualista —que desde el punto de vista histórico-religioso constituye una antigua herencia—[208] se convierte, en virtud de la crítica política indirecta y finalmente directa que lleva dentro de sí, en expresión e interpretación de un acontecimiento de época: la aparición del mundo burgués[209]. El estrato social burgués, dueño de un creciente número de posiciones económicas y sociales dotadas de poder cada vez mayor, y con una nueva imagen del mundo ante sus ojos, se consideraba a sí mismo, de modo también creciente, como portador potencial del poder político. Pero sólo a través de la estructura dualista del pensamiento conquistó la nueva élite su característica conciencia de sí misma, gracias a la cual se convirtió en lo que era: en un grupo de hombres que ocuparon las posiciones intelectuales de una nueva sociedad en calidad de representantes y educadores de ésta, al tiempo que negaban el Estado absolutista y la Iglesia imperante a la sazón. De este modo, los dualismos del siglo XVIII constituyeron un frente intelectual que, roto en sí mismo de muchos modos, pasaba con frecuencia a través de los individuos particulares, pero que siempre tuvo idéntica significación que la Crítica. Los conceptos estatuidos establecían a su vez sus conceptos opuestos, que en el mismo proceso se veían desvalorizados y por lo general eran «criticados» de este modo.

El error, no superado, en el que permaneció presa la Ilustración, su hipocresía histórica, consistía en avistar ya en esta negación una posición política. Las escisiones dualistas de las que se servían los críticos se evidencian, así, como una paradoja única: ellas sirvieron como fermento, empleado para eliminar todas las diferencias y oposiciones, esto es,

para suprimir las tensiones construidas de modo dualista y de las cuales extraía justamente su evidencia el movimiento de la Ilustración.

La Crítica, en su hipocresía, se lleva a sí misma al absurdo. El encausamiento sin término del progreso fue interrumpido bruscamente. En el siguiente y último capítulo se mostrará cómo la crisis real y de hecho fue experimentada, fomentada y determinada en su hipocresía por obra de la Crítica. A este respecto, se hará la luz sobre la relación interna existente entre la crítica burguesa, su toma indirecta del poder y la crisis política. En diferentes estadios se torna visible la creciente agudización de la crisis —por lo pronto se partirá de la situación en Alemania, comparativamente tranquila, para exponer seguidamente el cambio experimentado en Francia desde la Reforma hasta la Revolución—, pero al mismo tiempo se evidenciará una y otra vez que la agudización de la crisis se ve correspondida, de modo plenamente dialéctico, por un encubrimiento de su significación política. Este encubrimiento de lo político permanece oculto en cuanto tal por medio de la Filosofía burguesa de la historia. La crisis, incluso cuando la guerra civil se alza ya amenazadoramente ante la vista, es conjurada como un tribunal moral, que representa la conclusión histórica plena de sentido: término sólo del encausamiento crítico incoado por la burguesía contra el Estado.

Capítulo 3

[CRISIS Y FILOSOFÍA DE LA HISTORIA]

I

Pertenece a la esencia misma de la crisis la existencia de una decisión pendiente y todavía no adoptada. Y asimismo pertenece a dicha crisis el hecho de que se desconozca provisionalmente cuál es la decisión que ha de tomarse. La inseguridad general en una situación crítica cualquiera se halla teñida, pues, por la certeza de que —indeterminadamente en cuanto al momento, pero con toda seguridad; con incertidumbre respecto al cómo, pero con plena certidumbre— se avecina el final de la situación crítica. La solución posible sigue siendo incierta, pero el final en sí, el cambio radical de las circunstancias existentes —amenazador y temido, o deseado esperanzadamente— resulta cierto para los hombres. La crisis provoca la pregunta por el futuro histórico.

De la conciencia de la crisis, del conocimiento de una tensión política con su lógica secuela de consecuencias inevitables, se originan en Alemania una serie de pronósticos —síntoma ellos mismos, al mismo tiempo, de la crisis— que presagian el inmediato fin del orden político vigente hasta el momento. Se profetiza la revolución. Por otra parte, sin embargo, en la misma tensión existente entre moral y política está implícito el que la separación entre ambos ámbitos provoque una separación entre Estado y sociedad, pero también que la decisión política que la acompañe no sea reconocida y aceptada por los ciudadanos como tal decisión política. La subversión intentada como revolución, más aún, la mera posibilidad de una revolución en cuanto tal, queda así encubierta. Al mismo tiempo, y mediante la agudización de la dialéctica entre moral y política, se recrudece la tensión en sí. Encubrimiento y agudización constituyen un mismo y único acontecimiento. Su unidad está ínsita en la Filosofía de la historia de la élite presuntiva. La Filosofía de la historia

es el reverso del pronóstico de la revolución. En su mutua relación de intercambio se pone de manifiesto la crisis. El siguiente paso de nuesta investigación intentará demostrar esto, basándose por de pronto en testimonios alemanes.

La cuestión política de si habrían de seguir dominando en el futuro el aparato absolutista y su señor soberano, o bien quienes constituyen el ápice de la nueva sociedad, surgió en Alemania por vez primera en la época del *Sturm und Drang*. Este problema se agudizó al máximo, entre los exponentes sociales de la nueva burguesía, en la sociedad secreta[1]. En la polémica acerca de las órdenes secretas, en la discusión periodística que fue liquidada por la persecución de los *Illuminaten* en Baviera, hallaron forma por vez primera campos políticos sostenidos por la conciencia de hallarse inmersos en una situación decisiva latente. Protestantes y católicos[2], funcionarios absolutistas y defensores de la organización estamental, se agruparon en un bloque: todos ellos vieron en la sociedad secreta un enemigo común, que amenazaba la estructura asimismo común del orden existente.

La mutua exigencia de exclusividad que Lessing planteó a los ilustrados y a sus oponentes en el campo religioso comenzó a determinar en Alemania, como venía haciéndolo en Francia desde mucho tiempo atrás, los perfiles de la vida política: «Así, tanto el uno como el otro han convertido a su contrincante en un verdadero monstruo, con el propósito de declararlo, al menos, fuera de la ley, si les resultaba imposible derrotarlo abiertamente»[3].

La dialéctica de moral y política comunicó a la lucha un radicalismo que no correspondía aún, en modo alguno, al peso específico social de la burguesía alemana en su conjunto. De este modo, la organización secreta de los *Illuminaten* halló brusco fin por obra de la incontestable superioridad del poder estatal. Los *Illuminaten*, que llevaban a cabo la discriminación moral de los déspotas, «en los cuales se encierra tanta necedad y tanta inmoralidad», y les reprochaban políticamente que «siguiesen reclamando para sí un poder usurpado durante tanto tiempo»[4], fueron perseguidos como blasfemos y abominables rebeldes, desterrados del país, encarcelados y, por último, conminados a cesar para siempre en su tarea bajo la amenaza de pena de muerte[5]. Pese a los desiguales medios de que disponían los contendientes y que hacían imposible la existencia de una verdadera amenaza para el Estado, surgieron en esta situación una serie de pronósticos que anticipaban el derrocamiento del orden existente. Dichos pronósticos no se refieren al poder de hecho de las asociaciones secretas, sino al papel político indirecto que habían desempeñado dichas sociedades. Junto a los argumentos de la inmoralidad y hostilidad hacia la religión, utilizados de modo preferente hasta entonces en la polémica contra la francmasonería, comienza de pronto a prevalecer una consideración nueva y puramente política, que hace

derivar el peligro de una subversión, precisamente, de la actitud de una sociedad secreta frente al Estado. Como tantas veces sucede, fueron los afectados los que primero mencionaron abiertamene por su nombre el aspecto político implicado.

La amenaza contra la soberanía del príncipe es el fundamento de la argumentación; partiendo de ella se demuestra —muy dentro del sentido de la concepción absolutista del Estado— la ilegalidad del poder indirecto. Independientemente de que los profetas del momento atribuyan —según su propia actitud religiosa— los «altos puestos secretos» de la masonería a los jesuitas, a los librepensadores o a los calvinistas, coinciden todos en afirmar con decisión que la sociedad secreta constituye «con sus jefes un Estado dentro del Estado o, mejor aún, un Estado por encima de los Estados soberanos»[6]. Y la conciencia del orden dominante estaba aún ligada para todos ellos, de manera tan obvia, con el concepto de la soberanía absoluta, que la constitución de un poder de otro género, extra y supraestatal, equivalía a sumir en un futuro incierto no sólo la soberanía absoluta del monarca, sino el mismo orden del Estado. Mientras que los masones subrayan precisamente la necesidad moral, y en consecuencia la posibilidad política, de una soberanía supraestatal, a cuya realización se sienten llamados por su carácter puro[7], los defensores del Estado cargan el acento, en demérito de lo moral, sobre las pretensiones de dominio de quienes invocan la moral como fundamento de su acción. Los propósitos morales y pacíficos de los masones son interpretados de modo «maquiavélico»: «La sutileza maligna de los librepensadores filosóficos ha imaginado una argucia para encadenar al enemigo, al que, por sus fuerzas propias, no se hallan en condiciones de vencer. Levantan por doquier la bandera de la paz; abogan por la tolerancia y la concordia...»; mas, precisamente bajo la protección de esta tolerancia que ellos invocan, preparan el «plan de su conquista». Este plan se propone en primer término la destrucción de las Iglesias, para, seguidamente, «de entre las cenizas de la dilecta tolerancia hacer brotar un fuego de guerra tan horroroso que sus llamas no podrán ser apagadas antes de que hayan alcanzado a las leyes fundamentales del Imperio»[8]. De esta pretensión contraria de dominio entre el Estado y la sociedad surgen los pronósticos de revolución, que pronto hallarían cumplimiento, si bien a través del rodeo de la Revolución francesa. Este y otros pronósticos similares derivan pues del papel político que las sociedades secretas hubieron forzosamente de desempeñar dentro de los Estados, y que consistió en debilitar la soberanía. Y sin embargo, ¿qué es lo que llevó a los pronosticadores, aunque los masones poseyesen tan sólo escaso poder directo —según se reconoció por ellos *expressis verbis*—, a deducir una total subversión de la amenaza y de los ataques contra la soberanía, y a predecir esta subversión que siguió a la «peripecia» como una verdadera «catástrofe»[9]? ¿Cuál era

pues el *poder*[a] que garantizaba el éxito del «plan de conquista»? ¿Dónde radicaba la amenaza, que de tal modo ponía en peligro al Estado, para que los pronósticos siguieran apareciendo mucho tiempo después de que los *Illuminaten* hubiesen sido definitivamente eliminados?

Se trataba de la *Filosofía de la historia*. La Filosofía de la historia suministró a la conciencia de élite de los ilustrados su propia evidencia; fue el poder que tuvieron los *Illuminaten* y que compartieron con toda la Ilustración; y fue a la vez la amenaza, porque en ella también, como luego se expondrá, vieron claramente los atacados el plan de conquista.

El hecho de que el espacio moral interno, inerme de por sí, alcance realmente el dominio, no aparecía suficientemente garantizado para el burgués a través de la estricta moral. El hiato existente entre la posición moral y el dominio pretendido pareció superado, al menos en apariencia, por el puente de la Filosofía de la historia.

El ciudadano moral se hallaba siempre cobijado, de modo expreso o no, en una Filosofía de la historia, que es, incluso por su mismo nombre, un producto del siglo XVIII[10] y que recogió ampliamente la herencia de la Teología. La escatología cristiana —en su transformación como progreso secularizado—, elementos gnóstico-maniqueos reaparecidos en el dualismo de moral y política, antiguas doctrinas cíclicas y, por último, la novísima legalidad científico-natural trasplantada a la historia, todo ello, en fin, contribuyó a formar la conciencia filosófico-histórica del siglo XVIII. También los francmasones se hallaban en primera línea, y lucharon para sustituir la religión por la moral y la Teología por la Filosofía de la historia. Ya en sus estatutos fundacionales[11], los masones alzaron, en consciente oposición al plan providencial de salvación de los cristianos —que para Bossuet resultaba evidente aún en la historia de la Iglesia triunfante[12]—, una construcción histórica que radicaba la verdadera historia en la tradición del arte regio. También su historia se inicia con Adán —si bien fue ampliada posteriormente con ramificaciones preadánicas—, para hallar después el hito divisorio, no en la aparición de Cristo, sino en el dominio pacífico de Augusto, porque bajo Augusto se expandió el arte regio hasta Britania, que ahora, cual nueva *Mistress of the Earth*[13], debe llevar a todos los pueblos de la tierra el arte de la paz. La economía cristiana de la salvación, con su correlato histórico, fue relegada intencionadamente por un pasado de nueva y propia creación, que por su parte había de legitimar la actual planificación de la Internacional masónica. La necesidad y la evidencia de la planificación misma fueron tomadas, por el contrario, de la imagen newtoniana del mundo. La armonía de la naturaleza, construida de manera matemática y mecánica, se infiltró en el espacio de la historia humana a través de la armonía moral de los masones, muy versados en geometría[14].

a. [*Macht*].

El correlato alemán a esta legitimación filosófico-histórica del arte moral se encuentra en una transformación de la Teodicea leibniziana. Los masones ocupan el lugar de Dios, como verdaderos iniciados. Así como Dios sólo actúa «de manera oculta», por cuanto —como dice Leibniz[15]— «cuida del ser, de la fuerza, de la vida y de la razón, sin hacerse notar», así también deben los hermanos de las logias ocultar sus secretos, porque sólo en la impenetrabilidad de sus planes radican la bondad y la sabiduría, así como el propio éxito de su planificación[16]. Para Leibniz, el mundo, tal y como es, era el mejor de los mundos; para los masones, el mundo es el mejor de todos los mundos sólo cuando ellos se retiran y apartan de él mediante el secreto, para gobernarlo y dirigir sus pasos desde la recóndita y silenciosa estancia del espacio moral interior. De la Teodicea de Leibniz, todavía teológica y racional, surge una justificación racional y filosófico-histórica del nuevo hombre, del «dios de la tierra», que quiere guiar la historia. La Orden masónica es, de ahora en adelante, la que cuida de que la armonía del universo reine verdaderamente en esta tierra.

Mientras los masones, en este documento del año 1742, retrocedían asustados ante la idea de captar la historia en su totalidad y determinar el futuro minuciosamente, los *Illuminaten* habían identificado ya el decurso de la historia con su propio plan, sus deseos y sus esperanzas. La legitimación filosófico-histórica era una parte integrante —y quizá la más importante— de su planeamiento. En sus elementos conceptuales se llevó a cabo una compilación de la Filosofía de la historia extraída de ideas roussonianas de la naturaleza, de un cristianismo moralizante y de las ideas de progreso al uso. El esbozo inicial fue una y otra vez de manos de Weishaupt a manos de Knigge, los jefes supremos de la Orden, y el resultado fue, al fin, una parte inherente al programa de acción política[17]. El saber filosófico-histórico y el programa político arraigan en el mismo misterio. La iniciación en el arcano de la conquista del poder indirecta era al mismo tiempo una iniciación filosófico-histórica. Los *Illuminaten* mismos son los «archivos de la naturaleza», en los que se ha establecido ya la andadura de la historia[18]. Al comienzo de ésta predomina, como en Rousseau, el estado de inocencia integral; sigue luego el período de dominación y opresión y, por último, se inicia la moral que ya enseñó Jesús y que fue transmitida por las sociedades secretas, la moral que enseña a superar el dualismo y su época. Los conceptos de «arriba» y «abajo», e «interior» y «exterior», cesan de ser fenómenos históricos, porque con el progresivo desarrollo de la moral desaparece todo dominio, y con él también el Estado[19]. Así, pues, el decurso de la historia es para los *Illuminaten* —merced a su iniciación— el cumplimiento de su plan secreto, de acuerdo con el cual esperaban eliminar el Estado. El decurso dirigido y gobernado de la acción secreta —que no es sino la tarea de socavar desde dentro los fundamentos mismos del

Estado, con el objeto de eliminarlo—, esto es, la acción política, fue proyectada sobre una línea temporal del futuro; y lo fue de modo que, junto con la meta final de la historia, quedase debidamente garantizada la victoria pacífica de la moral, la libertad y la igualdad, y con todo ello, el cumplimiento perfecto del deber político.

De este modo, los *Illuminaten* se alían con un futuro elaborado por ellos mismos, que se cumplirá con la misma certeza moral con la que ellos actúan. La dirección indirecta de los sucesos políticos desde el espacio moral interior es el inevitable y forzoso decurso de la historia.

El verdadero meollo del *arcanum*, en torno al cual cristalizaron las diferentes funciones, a saber: proteger a la sociedad, integrarla y conducirla al dominio era, pues, el *arcanum* de una Filosofía de la historia.

El plan divino de salvación, inescrutable para el hombre, se convierte en el secreto de los planes filosófico-históricos. Merced a este paso, los *Illuminaten* logran una certeza harto singular. El plan divino de salvación es secularizado y convertido en un planeamiento histórico-racional; pero este planeamiento mismo es la Filosofía de la historia, que garantiza el decurso de los, a partir de ahora, acontecimientos en sí mismos planeados. La Filosofía del progreso suministró la certeza —no religiosa ni racional, sino específicamente filosófico-histórica— de que la planificación política indirecta también ha de alcanzar su realización, lo mismo que, de manera inversa, la planificación moral y racional determina por sí misma el progreso de la historia. En el acto volitivo de la planificación estaba ínsita, pues, la garantía de que el proyecto intencional conduce también al éxito.

¿Qué significa esta identificación de la planificación política indirecta con el decurso de la historia? Mediante esta identificación se encubre la posibilidad de la revolución, pero se invoca y fomenta la revolución misma.

El espacio moral interior, que en un principio se había abierto camino con mengua del Estado, declara ahora a éste como su propia vestidura, que piensa eliminar[20]. Solamente la voluntad de apartar a un lado el Estado, de derrocar el dominio, garantizaba también el éxito mediante la Filosofía de la historia, porque en el acto volitivo de la planificación los hermanos alcanzaban la certeza de que el Estado caería también de hecho. La espontaneidad del acontecer corresponde a su política indirecta, y los iniciados predicen la caída del Estado con la misma inocencia y certeza morales con que intentan hacer desaparecer dicho Estado por medios absolutamente exentos de violencia. El verdadero contrincante, que es el Estado dominante, se considera eliminado como tal contrincante mediante el reaseguramiento filosófico-histórico. Desaparecerá por sí solo, sin que los planificadores morales se propongan siquiera como objetivo directo esta desaparición[21]. Con ello, la decisión a la que se aspira, y que todavía no se da en el presente, esto es, la eliminación del

régimen absolutista, queda eludida como decisión actual, pero queda también asegurada. La eliminación del Estado está planeada y se aspira a ella indirectamente, pero la revolución está de más, porque el Estado caerá por sí solo. Esta paradoja se convirtió en una idea evidente merced a la identificación filosófico-histórica entre plan e historia. Esta identificación garantizaba hasta tal punto la victoria que resultaba del todo superflua cualquier pugna de tipo directo. Se encubre, así, la posibilidad de la revolución. Y resulta encubierta precisamente porque la revolución es entendida de modo filosófico-histórico.

Precisamente en este encubrimiento filosófico-histórico radicaba, sin embargo, la verdadera agudización de la tensión dominante. La inadecuación de la sociedad secreta respecto de la política, ínsita en el dualismo de moral y política, quedó establecida y fijada mediante la construcción del progreso como el verdadero sentido de la historia. La tensión entre Estado y sociedad se descarga, aparentemente, en el futuro remoto. Pero precisamente este desplazamiento de la decisión, desde el hoy hasta un mañana, confiere a los *Illuminaten* el ímpetu para ocupar, también, de manera efectiva el Estado. «En nuestra conciencia nos sentimos tranquilos ante cualquier reproche, pues nosotros no hemos dado la menor ocasión para el derrumbamiento de Estados y tronos, al igual que el hombre de Estado no es causa del hundimiento de su país por el hecho de haber previsto de antemano tal hundimiento, sin posibilidad alguna de salvación»[22]. La necesidad inexorable de la propia planificación, averiguada filosófico-históricamente, exoneró a los planificadores de responsabilidad política. El *Illuminat* es precisamente un filósofo de la historia en la medida en que permaneció exento de responsabilidad política. Así, pues, la revolución quedó encubierta mediante la construcción de una historia progresiva, pero lo real y verdaderamente revolucionario, a saber, el plan concreto de ocupación y «supresión» del Estado, se vio forzado precisamente por esta misma construcción. El encubrimiento de la tensión política, su aparente solución en el futuro, no hacía sino agudizarla en la actualidad. De este modo, los *Illuminaten* protestaron solemnemente, sobre la base de su Filosofía de la historia, que ellos —pese a su trabajo secreto encaminado a la absorción del Estado— no eran en modo alguno rebeldes y que, por ello mismo, no podía hablarse en modo alguno de un peligro de subversión, al tiempo que en la conciencia de la misma Filosofía de la historia aspiraban a eliminar el Estado y veían asegurado de antemano el éxito de su acción. Las armas dualistas con que luchaban los *Illuminaten*, y que resultaban harto eficaces para agudizar moralmente la batalla y para ocultarla políticamente, habían sido forjadas en el taller secreto de su Filosofía de la historia. Ésta les confería el auténtico poder que les faltaba como puros elaboradores teóricos de planes que eran. La Filosofía de la historia era el poder político indirecto por antonomasia.

En el momento en que la ocultación filosófico-histórica de los planes políticos, encaminada a la conquista indirecta del poder, es reconocida en su carácter político, la tensión entre Estado y sociedad —que en Alemania es solamente la sociedad secreta— surge a la luz del día con su importancia política. Con la desaparición de los ropajes filosófico-históricos que encubrían el núcleo de una planificación vigorosa, la meta utópica final, la eliminación de los Estados, cobra una amenazante proximidad. La revolución entra dentro del campo visual.

Quien llevó a cabo de modo más radical esta reducción de la planificación filosófico-histórica a su significación política fue el barón Ernst August Anton von Göchhausen, autor de una amplia labor publicística[23]. Ante la planificación filosófico-histórica de los masones, desarrolla una prognosis política, que se caracteriza no sólo porque «desenmascara» los planes políticos, sino porque predice, asimismo, del modo más rotundo, la facticidad de la revolución venidera. La Filosofía de la historia, en cuanto encubrimiento de la revolución, era, para él, la revolución en potencia.

En su condición de antiguo oficial prusiano, era hombre de pensamiento severamente adicto al formalismo estatal, y al mismo tiempo poseía, en cuanto masón, un profundo conocimiento de la mentalidad de sus hermanos de Orden, como demuestra su *Enthüllung des Systems der Weltbürger-Republik*[24]. Equivocadamente, Göchhausen presume la existencia de jesuitas tras del plan de los ciudadanos del mundo desarrollado por los *Illuminaten*, pero, no obstante, su escrito sigue siendo un documento que desde el punto de vista del pensamiento del ordenamiento estatal predice el ascenso de la sociedad como una amenazadora «bancarrota universal». Aplica de inmediato las categorías sociales a la cuestión política de la decisión: «Sentimientos de ciudadano del mundo[a]. ¿Qué significa tal cosa? o eres ciudadano del Estado[b], o eres rebelde. No existe una tercera posición»[25].

Los «enmascaramientos» filosófico-históricos, que encubrían la consecuencia política de la sociedad secreta, se abrirán camino una y otra vez. Por una parte, Göchhausen parafrasea los planes utópicos de los «calmucos de la ciudadanía universal» que —como hace decir al venerable Gran Maestre— sólo conducirían a «liberar a la Humanidad, a restituirla en sus derechos originarios de una libertad intocable y santificada, y a restaurar la Edad de Oro universal»; pero añade seguidamente: «¡Guárdennos de tal cosa Dios, nuestros príncipes y... sus cañones!»[26]. Aparentemente es la razón la que «abre un ilimitado espacio y la era de la sobriedad intelectual, física y política», hecha realidad en un «país de fría abstracción»; pero, en la práctica, sólo se dan «dos situaciones to-

a. [*Weltbürger*].
b. [*Staatsbürger*].

lerables: las de la clase gobernada y la clase gobernante»; y los masones —ahora «censores de los príncipes y de las formas de gobierno»— serían luego la «instancia suprema» y el órgano efectivo de gobierno[27].

La concreción política de los planes masónicos, que estudia Göchhausen, implica la siguiente pregunta —y esta pregunta, de hecho, atraviesa todo el libro—: ¿cómo se comporta el ciudadano del mundo frente a «la ordenación de la subordinación», esto es, frente al Estado?[28]. El secreto de los masones, hace afirmar al venerable Gran Maestre, por completo en el sentido de Lessing, no radica en el objetivo final de orden moral, sino en los medios utilizados para alcanzar este objetivo, esto es, en los métodos indirectos de trabajo: «... el verdadero arte de influir seguramente sobre la Humanidad y de hacerla dichosa, incluso en contra de su voluntad, consiste precisamente en ocultarles, a ella y a sus tiranos, este propósito. Con estas palabras acabo de descorrerles a vuestras mercedes uno de los principales cerrojos del gran secreto de nuestra Orden»[29]. Göchhausen no desvela en modo alguno los planes subversivos directos de los *Illuminaten*, cosa que no podía hacer, sino que extrae implacablemente las implicaciones políticas ínsitas en la fijación moral de objetivos, acerca de cuya dimensión no tenía él, por el momento, una idea clara, pero sobre cuyas consecuencias para con el orden estatal establecido no abrigaba la menor duda. Al considerar la planificación política indirecta, legitimada filosófico-históricamente, de los *Illuminaten* en su carácter político fáctico[30] como un cálculo sobrio y frío, llegó a la conclusión de que la existencia de la sociedad secreta habría de conducir a la disolución del orden existente, esto es, lo mismo que se prometían los masones. La Humanidad «se tambalea, ciega, hacia el abismo»[31]. Todo el libro de Göchhausen no es sino una constante advertencia a los príncipes y, al mismo tiempo, la predicción de «las revoluciones, que son inevitables, que las espero, que las preveo con plena seguridad, pero cuyo comienzo no puedo precisar»[32].

El pronóstico político de la revolución, y su encubrimiento filosófico-histórico, son dos aspectos del mismo fenómeno: la crisis.

La crisis no había alcanzado en Alemania el plano de la conciencia general. Antes al contrario, fue encubierta precisamente como tal crisis por medio de la Filosofía del progreso. Mientras los ciudadanos favorables al progreso, mediante su impetuosa crítica y un moralismo riguroso, exigían una decisión política y, simultáneamente —mediante la utópica identificación de sus planes con la historia misma—, estaban ya seguros de la decisión que habría de recaer, lo que hacían era encubrir directamente la crisis. Pero precisamente a través de este encubrimiento agudizaron indirectamente la crisis, y la confirmaron. Otra fue la actitud de los defensores del orden existente; para ellos, al menos en parte, el reverso político de la planificación utópica se yergue amenazadoramente ante su vista. Vieron que esta decisión provocada moralmente

implicaba una cuestión política de vida o muerte y —contrariamente a la sociedad— tuvieron plena conciencia de la total incertidumbre de su futuro, esto es, de la crisis. Esperaban una catástrofe política. En cuanto a la decisión política, se vio alcanzada y sobrepasada por el acontecimiento de la Revolución francesa.

En Francia, la situación se había agudizado hasta tal punto, desde los años setenta, que la crisis latente ya no podía permanecer oculta ni siquiera para los propios ciudadanos. Pero la crisis se agudizó todavía más a través de la dialéctica, oculta a todos los coetáneos, entre moral y política. Para demostrarlo, cumple dar la palabra a un hombre que fue uno de los primeros en reconocer la inminente crisis en todo su encona-miento, crisis que como político intentó impedir, aunque, como representante de la nueva élite, comprendió el acontecer político a la luz de una moral rigurosa. Este hombre procede del grupo de los fisiócratas: es Turgot, el ministro francés reformista entre 1774 y 1776.

En Turgot se mostrará la dialéctica de los conceptos dualistas, la fuerza explosiva que escondidamente alienta en su interior.

II

La investigación relativa a Turgot nos lleva fuera del limitado ámbito de la República de las Letras y de las logias. Turgot, desde luego, mantuvo siempre estrecho contacto con los enciclopedistas, tuvo amistad con Marmontel y se reunió con miembros de las logias masónicas en los salones. Pero no vivió en el aislamiento de la sociedad pura. Antes al contrario, fue también un espléndido especialista de la Administración pública, que con apenas cuarenta y siete años de edad se hizo cargo del puesto clave de ministro de Finanzas, para dedicarse por entero a la ciencia tras su destitución. No obstante, la mentalidad de este administrador y estadista había crecido totalmente en el suelo nutricio de la nueva sociedad. La mirada del sagacísimo político estaba gobernada principalmente por las categorías que le había suministrado la Ilustración y en el seno de las cuales había pensado. Su amigo el abate De Véri le instó en muchas ocasiones a ser más conciliador, más «político». Ciertamente, él sabía por el mismo Turgot que éste no tenía la menor intención de conquistar el poder. Pero también que poseía la ingrata y autoritaria condición de no poder ver nunca un determinado contexto objetivo en cuanto tal; sin consideración alguna a las personas, pronunciaba seca y bruscamente un juicio detrás de otro[33a]. Y Condorcet, lanzando una mirada retrospectiva, contaba acerca de su maestro que

a. «33» / 1959, 1969, 1973 y reimp.: «32a».

había sabido conocer al hombre en sí, pero nunca al hombre individual[34a]. Con Turgot entró en acción política un censor moral. Involuntariamente, se encontraba con un pie en el terreno de la Ilustración y con el otro en el del Estado. La fragilidad de esta situación se evidencia claramente en la forzada escisión o duplicidad de su persona, que, en la víspera ya de la Revolución, le hubiese arrojado hasta las fronteras mismas de la tragedia si no hubiese sido un verdadero moralista.

Anne-Robert-Jacques Turgot es un representante típico de la élite burguesa que intentaba —en alianza con el príncipe— absorber al Estado de manera indirecta. Turgot fue, precisamente, el preconizador de la Filosofía de progreso[35] que correspondía a dicho intento. Pero situado él mismo en un puesto de responsabilidad estatal, dicha filosofía no le impidió en modo alguno captar con toda claridad la situación crítica en la que se encontraba su país.

En los estudios de sus años juveniles se había percatado ya de que el orden estatal absolutista no garantiza lugar suficiente para una nueva sociedad, antes al contrario, que en el seno de ella ambos sujetos, soberano y súbdito, viven en una constante situación conflictiva. *Tel est le sort des hommes dès qu'ils ne regardent pas religieusement la justice éternelle comme leur loi fondamentale* [Tal es la condición de los hombres desde el momento en que no observan religiosamente la justicia eterna como ley fundamental], escribe en 1753, *marchant entre l'oppression et la révolte, ils usurpent mutuellement les uns sur les autres des droits qu'ils n'ont pas* [marchando entre la opresión y la revuelta, se usurpan mutuamente derechos que no tienen][36]. El cambiante juego imperante en Francia entre las medidas absolutistas de la «opresión» y las «rebeliones» siempre renovadas, que pese a su real insignificancia habían determinado ya, en 1731, al marqués D'Argenson a hablar claramente de la revolución inminente que amenazaba al país[37], esta relación del Estado existente con los movimientos antiestatales fue considerada y sentida por Turgot, desde un principio, como una amenazadora guerra civil. La creencia firme en que ya está dado, con todas sus consecuencias, el estado latente de una guerra civil pertenece a las ideas que gobernaron toda su actividad como intendente y estadista; siempre adoptó sus medidas con la intención puesta en sofocar la inminente guerra civil, en impedir un estallido abierto de la revolución. Su concepción de futuro consistía en el bosquejo de una monarquía cesarista que debía garantizar a los ciudadanos liberales un ámbito de juego adecuado a sus exigencias; y con visión penetrante y amplia aspiró a lograr este estado de cosas, para evitar a Francia, por así decir, la amarga década de 1789 a 1799[38].

a. «34» / 1959, 1969, 1973 y reimp.: «32b».

Sus planes políticos se encaminaron, en ello, contra dos poderes: en primer lugar, contra los Parlamentos estamentales, que intentó aniquilar en nombre de una moral igualitaria y un derecho fundamentado racionalmente, al mismo tiempo que en nombre de dicho derecho, por otra parte, procuraba someter al monarca a sus exigencias y pretensiones fisiocráticas. Mientras que, en el frente polémico abierto y sin rebozo que se extendía entre el monarca y el Parlamento, se situó siempre del lado del monarca, su intención final se enderezó —sobre la base de su concepción del Estado, de carácter iusnaturalista— contra ambos simultáneamente. La vinculación, tan propia de la situación imperante, de la nueva élite con el monarca absoluto —Turgot no veía en el soberano a un señor, a un *Maître*, sino, en el mejor de los casos, a un *chef*[39]— no puede engañar acerca de la real formación de los frentes, aun cuando ésta, como se mostrará en las páginas siguientes, se vea precisamente encubierta.

Como representante que era de la nueva sociedad, Turgot rechazó el orden político-estatal imperante, y no ocultó jamás los motivos de su crítica. En el Consejo de ministros que deliberó acerca de su proyecto de ley sobre supresión de las servidumbres personales afirmó Turgot expresamente que, en las circunstancias reinantes a la sazón, el gobierno era considerado *comme ennemi commun de la société* [como enemigo común de la sociedad][40]. Esta hostilidad entre el Estado y la sociedad es lo que se proponía eliminar Turgot, y por ello no sólo se alzó con el programa de sus exigencias, en cuanto representante de la sociedad, en contra de los estamentos, sino al mismo tiempo en contra del rey. Incansablemente, Turgot —heraldo decidido de la tolerancia[41]— da a entender al monarca que una guerra civil renovada es algo inminente e inevitable si no se somete, con su política religiosa, a las exigencias de la sociedad civil-burguesa. En un memorándum indica que una política eclesiástica intolerante corresponde al espíritu que llevó a la Noche de San Bartolomé y a la Liga, *mettant tour à tour le poignard dans la main des rois pour égorger les peuples, et dans la main des peuples pour assassiner les rois. Voilà, Sire, un grand sujet de méditation que les princes doivent avoir sans cesse présent à la pensée* [colocando, alternativamente, el puñal en manos de los reyes para degollar al pueblo, y en manos de los pueblos para asesinar a los reyes. He aquí, *sire*, un excelente motivo de meditación que los príncipes no deben apartar en ningún momento de sus pensamientos][42]. La guerra civil es inevitable si el rey no se doblega a las exigencias de una tolerancia religiosa. Por otra parte, pone en guardia al monarca contra cualquier debilidad frente a los Parlamentos feudalizantes, y abandona al fin el sillón de ministro con el famoso pronóstico de que el rey, al igual que Carlos I, acabaría en el patíbulo[43]. Entre ambas advertencias se alza la amenazadora guerra civil; *tout mon désir, Sire, est que vous puissiez toujours croire que j'avais mal vu, et que je vous montrais des dangers chimériques* [todo mi anhelo,

sire, es que pudiérais creer siempre que yo había comprendido mal, y que os mostraba peligros quiméricos][44].

Turgot, como demuestra la historia, no vio en modo alguno fantasmas hijos de su fantasía, sino el estado real de la crisis, que requiere de modo ineludible una decisión. Quería, para emplear la expresión de Jacob Burckhardt, «descabezar» la crisis, y ello dentro del marco de un Estado que en su estructura formal era idéntico en todo a la construcción político-estatal de Hobbes. Turgot era un decidido abogado del absolutismo ilustrado. Deseaba eliminar todos los privilegios y las instancias especiales de naturaleza estamental para, sin tener en consideración las divergencias religiosas, alcanzar al fin un Estado político unitario sobre la base de la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley[45]. En la cúspide de dicho Estado debía hallarse un monarca fuerte, que retuviese en sus manos el poder político de decisión[46]. Turgot aceptó plenamente, como máxima o principio práctico, la libertad política de decisión por parte del soberano y supo actuar en consecuencia, en su condición de ministro de Su Majestad, como lo demuestran cumplidamente la enérgica represión del levantamiento de París y la rápida terminación de la guerra de las harinas, en mayo de 1775, contra la obstrucción del Parlamento[47].

El proyecto político de Turgot era, desde luego, en los fines propuestos en su contenido, totalmente opuesto al orden político imperante. El Estado debía convertirse en una especie de armazón estructural al servicio del orden, con una cúspide soberana, pero en favor de un estrato social burgués liberal, que exigía del Estado la defensa de su propiedad privada, considerada como algo sagrado e intocable, y que deseaba ejercer su libre comercio bajo la protección del Estado. El nuevo ordenamiento económico que intentó imponer Turgot para eliminar la enorme deuda financiera que pesaba sobre el Estado equivalía, pues, desde el punto de vista de su contenido, y pese a todo su reconocimiento y aceptación formales del sistema político absolutista, a una total subversión del Estado existente a la sazón. Defensor, externamente, del Estado absolutista, Turgot se hallaba interiormente del lado de la nueva sociedad en trance de formación[48]. En su condición de fisiócrata y defensor de la sociedad, ejerció siempre, con los módulos de una normatividad supraestatal, natural y moral, una despiadada crítica contra el Estado existente; en cuanto ministro de este mismo Estado, procuró por todos los medios poner término, mediante sus reformas fisiocráticas, a la crisis en la que arraigaba su crítica.

¿Cómo llevó Turgot hasta su conciencia reflexiva la diferencia entre Estado y sociedad que él, en cuanto estadista burgués, encarnaba en su propia persona? ¿Con qué categorías mentales la captó? Su pensamiento —en correspondencia con la toma indirecta del poder— se hallaba plenamente inmerso en el dualismo moral. Es preciso seguir más de cerca esta su concepción de la realidad, para, más allá de la planificación

económica y social, captar la función política de este dualismo en el estado de la situación crítica ya descubierta y reconocida.

Turgot, de modo harto dualista, sólo conoce dos formas de derecho: *la force, si tant est qu'on puisse l'appeler un droit, et l'équité* [la fuerza, admitido que se la pueda tener por derecho, y la equidad][49]. Los límites de la violencia son tan sólo los límites que le impone otra violencia más fuerte; al derecho surgido de ella y a ella subordinado lo llama Turgot un derecho ateo, ya que no es sino un mero derecho del más fuerte, del puro y escueto poder. Ciertamente, es posible instaurar un equilibrio mediante el cambiante juego de las fuerzas en liza, equilibrio que resulta útil y exigible por igual a los diversos intereses; pero sobre la base de la violencia la injusticia puede convertirse en derecho, y con ello, esta forma del derecho se evidencia como sustancialmente injusta. La soberanía del poder, de la violencia, que se declara a sí misma conforme a derecho, es *un système immoral et foncièrement impie* [un sistema inmoral y profundamente impío]. Otro es el caso del derecho de la *équité*, porque éste se basa en la moral: *la vraie morale connaît d'autres principes. Elle regarde tous les hommes du même oeil* [la verdadera moral sabe de otros principios. Contempla a todos los hombres con la misma mirada][50]. Así, pues, Turgot enfrenta entre sí a un derecho moral, supraestatal e independiente del poder del Estado y de sus intereses, y que liga a todos los hombres vinculándose del mismo modo, y un derecho de la fuerza, que —con claras alusiones al sistema absolutista— era para él la expresión jurídica del orden político imperante.

Bajo el imperativo implacable de la guerra civil, Hobbes había visto tan despareja la vinculación entre poder y derecho, que otorgó fuerza jurídica a aquel poder capaz de poner fin a la guerra civil. Para Turgot, aunque había avizorado la inminencia de la guerra civil y aunque, en la práctica, aceptaba plenamente un soberano absoluto, se resquebrajó esta unidad. Fue, incluso, mucho más allá que su maestro y dechado filosófico Locke, por cuanto que polarizó tajantemente poder y derecho. El derecho de la *équité* es el derecho postulado de la sociedad; frente a él se alza el derecho imperante del Estado absolutista: la arbitrariedad, la tiranía[51].

¿Cómo se comportan entre sí las dos formas jurídicas polarizadas por Turgot? La cosa se plantea con toda claridad cuando el derecho moral y el derecho político entran en conflicto; caso que Locke, por su parte, en su enfrentamiento de un derecho social y un derecho político, no había captado en absoluto[52], pero que se convirtió, desde luego, en problema —esto es, en síntoma de la creciente crisis— con motivo de la diferenciación imperante en un Estado absolutista.

Para el caso conflictivo entre deber moral de conciencia y mandato soberano, Turgot afirma de modo plenamente racionalista, lo mismo que Hobbes, que tal pugna ha de ser necesariamente imposible en un ámbito estructurado y ordenado jurídicamente, a causa precisamente

del derecho: *Devoir de désobéir d'un côté, et droit de commander de l'autre, sont une contradiction dans les termes* [Deber de desobedecer, por un lado, y por otro derecho a mandar, son una contradicción en los términos][53]. El deber moral de la resistencia y el derecho político a impartir órdenes no pueden cerrarse el paso entre sí. El conflicto relativo a si acaso una cosa determinada —según opinión de los ciudadanos— perjudica a la sociedad o si —según la voluntad del príncipe— resulta útil para el Estado, pone, por tanto, en evidencia dónde radica la verdadera fuente del derecho. *Le droit n'est pas plus opposé au droit que la vérité à la vérité* [El derecho no se opone al derecho en mayor grado que la verdad se opone a la verdad][54]. El criterio para distinguir lo justo y lo injusto no radica ya en el absoluto poder imperativo del príncipe, sino en la conciencia humana. *Tout ce qui blesse la société est soumis au tribunal de la conscience...* [Todo lo que lesiona la sociedad está sometido al tribunal de la conciencia...][55]. La conciencia, esto es, la instancia moral, y no el poder imperante en cuanto tal, constituye la verdadera fuente jurídica[56]. En la situación radicalmente modificada Turgot transforma el sistema de ideas de Hobbes en su contrafigura opuesta.

Así, pues, Turgot no sólo quiso eliminar los restos feudo-estamentales del seno del Estado absolutista, sino que al mismo tiempo —con la introducción de la legitimidad moral— quebrantó el sistema político específico de este mismo Estado. En el Estado absolutista la decisión política del príncipe poseía plena fuerza jurídica en virtud de su misma decisión; el soberano había sido alejado conscientemente de toda instancia moral, con objeto de instaurar un orden, de manera puramente política, mediante la concentración de poder en el representante máximo del Estado[57]. Aquí radicaba el punto cardinal del Estado absolutista tal y como se había desarrollado a partir de las guerras civiles religiosas. Este punto cardinal fue interpretado en el ordenamiento ya establecido —como en nuestro caso por Turgot— como una fisura o laguna, una laguna en el sistema político, que debía ser cubierta de forma natural, racional o bien, como aquí, moral[58]. Si el príncipe actúa en contra de la moral, comete un *crime*, y no solamente ante Dios, sino ante el tribunal moral de la sociedad.

La moral priva a la decisión del príncipe de su carácter político. No se presta obediencia al poder que otorga protección, sino tan sólo a un soberano que se somete a las exigencias de la moral. Sólo la legitimación moral convierte al monarca en verdadero soberano: *L'illégitimité d'un abus du pouvoir n'empêche pas que l'exercice de ce pouvoir réduit à ses justes bornes ne soît légitime* [Lo ilegítimo de un abuso de poder no impide que el ejercicio de ese poder, sometido a sus justos límites, no sea legítimo][59]. La legitimidad del monarca no se basa en una supuesta equidad de su poder derivada de Dios o fundamentada en la persona misma del rey, sino que su poder sólo puede ser considerado como legí-

timo cuando el monarca se mueve dentro de los límites que le impone un derecho derivado directamente de la moral. Hay principios morales que, con plena independencia del orden político-estatal imperante, sostienen una pretensión de dominio y que, lo mismo que la sociedad ilustrada, exigen de modo totalmente apolítico su propia soberanía. El monarca absolutista se convierte en ejecutor de una equidad absolutamente moral, como subrayó siempre Turgot frente al rey, en el Consejo de ministros y ante el Parlamento. No es el monarca quien debe imperar, sino la justicia en él y a través de él[60]. Con esta interpretación moral de las tareas políticas del rey, el poder soberano se ve privado de su libertad política de decisión, esto es, de su soberanía absoluta. Pero no sólo esto; es que, además, es objeto de un veredicto condenatorio.

Una vez que el derecho queda fijado de modo puramente moral fuera de la esfera de la política, así como la sociedad sabe diferenciarse por su parte del Estado, todas las transgresiones del derecho que no se correspondan con la moral constituyen actos de pura violencia: *de là la distinction du pouvoir et du droit* [de ahí la distinción entre poder y derecho][61]. Mas si prevalece tal derecho apolítico, la decisión política del soberano pierde su carácter jurídico, en tanto en cuanto éste brota de la libertad de decisión del soberano, que es política y, al mismo tiempo, jurídica. La fuente absolutista del derecho, la sede de la soberanía normativa se convierte, así, en ámbito del poder puro. Si este poder actúa en el sentido de la moral, se regirá de acuerdo con criterios extrapolíticos y suprapolíticos, de validez perenne, y su juridicidad no será ya política en el sentido del poder soberano de decisión, sino precisamente moral. Pero si el poder es utilizado en contra de las reglas válidas de la moral, entonces será político en el sentido tradicional o usual del término —en cuanto decisión soberana del monarca—; pero según su nueva esencia, entendida también de modo nuevo, será antijurídico, pura violencia, o bien, considerado moralmente, inmoral[62].

La invocación a la conciencia humana, la postulada subordinación de la política a la moral, invierte los fundamentos del Estado absolutista, pero —y aquí radica el secreto de la polarización de un derecho moral y de un derecho del poder— sin poner aparentemente en tela de juicio la estructura externa de poder propia del Estado. Sólo «las leyes» deben imperar. La normatividad moral constituye la armazón política invisible por la que la sociedad ha trepado como por una rama de hiedra. Sin poder actualizar una influencia política, esta normatividad se ve atribuida al Estado absolutista como su verdadera y auténtica legitimación. El poder del príncipe es despojado de su carácter representativo y soberano, pero al mismo tiempo se deja intacto el poder en cuanto función, porque, en efecto, debe convertirse en una función de la sociedad[63]. Apolítica de modo directo, la sociedad quiere, sin embargo, imperar de modo indirecto, mediante una moralización de la política.

La pregunta concreta relativa a dónde y cómo coinciden el derecho moral y el poder, esto es, la cuestión de la configuración política de un ordenamiento estatal moral, es aludida por la escisión dualista de moral y política e ignorada en cuanto cuestión política decisiva. Considerado moralmente, el rey debe imperar en nombre de la moral, esto es, de la sociedad; pero con ello no se ha dicho, ni puede decirse en modo alguno, que, considerado políticamente, la sociedad quiera dictar sus leyes en nombre del rey, ya que la sociedad es de carácter puramente moral. La cuestión política relativa al titular de la soberanía, resuelta ya moralmente, es eludida de este modo. Y así se torna también comprensible por qué La Harpe afirmó acerca de Turgot: *Il est le premier parmi nous qui ait changé les actes de l'autorité souveraine en ouvrages de raisonnement et de persuasion* [Es el primero que, entre nosotros, convirtió los actos del poder soberano en obras de razonamiento y persuasión][64]. Mediante la diferenciación intelectual de una pregunta que, objetivamente, es una y la misma, a saber: ¿quién impera realmente en nombre de la moral?, se encubre el riguroso sentido político de las exigencias burguesas. Y el auténtico detentador de la soberanía permanece anónimo.

Pasando por el rodeo de la ausencia de la nueva élite, todos los conceptos en los que ésta había pensado ganaron su significación política propia. El secreto político de la Ilustración consistía en que todos sus conceptos —de modo análogo a la toma indirecta del poder— eran apolíticos de modo invisible. En el anonimato político de la razón, de la moral, de la naturaleza, etc., radicaban su singularidad y su eficiencia características. Su valor *político* consiste, precisamente, en ser apolítica.

También la soberanía se disuelve en conceptos puramente extraestatales y supraestatales, sin concretarlos nunca: así la moral, la conciencia, el pueblo, la naturaleza y otros muchos semejantes. *On ne peut jamais dire qu'ils [les princes] aient droit en général d'ordonner et de juger sans aucune exception* [Jamás puede afirmarse que ellos [los príncipes] tengan derecho de ordenar y juzgar sin excepción alguna], afirmaba Turgot, *et du moment que l'on suppose l'ordre injuste, c'est le cas de l'exception* [y desde el momento en que se da el supuesto de una orden injusta, se está ante el caso excepcional][65]. El poder estatal del orden permanece, desde luego, en manos del príncipe, pero no es éste quien decide, sino que «se» decide —esto es, decide el sujeto anónimo— lo que es justo y adecuado y lo que no lo es. Y aunque decida siempre el monarca, se decide cuándo y en qué momento no tiene él que decidir. La conciencia determina los casos de excepción. El punto de convergencia entre las leyes morales, eternamente válidas, que impregnan la conciencia con su validez, y los portadores de esta conciencia, socialmente palpables y concretos, queda inexpresado, y la cuestión que posee, en rigor, plena relevancia política, se evapora en un anónimo «se». Aparentemente,

Turgot permanece sobre el terreno del Estado, del mismo modo que, sin expresarlo, lo suprime al mismo tiempo en su estructura política.

La escisión entre moral y política significa, pues —y en ello radica la fuerza ideológica de esta polarización—, retirar al Estado absolutista sus fundamentos políticos y al mismo tiempo encubrir *esta* consecuencia. Lealtad al Estado y patriotismo son, igualmente, crítica y mentís al orden subsistente.

En la práctica, esta ambivalencia se expresa en el hecho de que los representantes de la sociedad burguesa podían cambiar, siempre siguiendo las oportunidades de la eficacia del momento, los respectivos planos de argumentación sin entregarse a las ventajas de una formación conceptual dualista. En Turgot puede rastrearse este hecho hasta en los más insignificantes giros gramaticales. Turgot habla siempre, en su soberano, al hombre o al príncipe, según los casos, para, a través de él, alcanzar los respectivos y diversos fines de la sociedad. El dualismo entre hombre y príncipe, estricta expresión del gran dualismo entre moral y política, poseía una máxima fuerza explosiva revolucionaria. La contraposición, desde luego, apareció ya junto con el absolutismo y fue aplicada por los teóricos católicos del Estado con el fin de sojuzgar a los príncipes soberanos, en su condición de hombres, a la *potestas indirecta* de la Santa Sede[66]; pero en la época de esplendor del absolutismo esta contraposición sólo resultaba utilizable para recordar y advertir al príncipe la obligación de cumplir sus deberes morales, siempre bajo la condición o presupuesto de que el ámbito de la política se halla forzosamente supraordinado al imperio moral[67]. La contraposición entre hombre y príncipe fue enarbolada nuevamente por la sociedad civil-burguesa, y en sus manos se transformó en una de las más agudas y eficaces armas ideológicas[68]. Tal cosa viene a demostrar la conducta de Turgot en los casos siguientes.

Turgot, que en su condición de adalid de la tolerancia había atraído sobre sí grandes antipatías en la corte de Luis XVI, requirió en 1775, desde su puesto de ministro, la promulgación de un edicto de tolerancia. Una ojeada al mapamundi bastaba para evidenciar un sinnúmero de religiones —escribió al monarca— y cada una de ellas se cree en posesión de la única verdad salvadora. Pero —opina Turgot— la fe religiosa sólo se refiere, con la misma seguridad, al más allá; es una pura cuestión de conciencia y sólo afecta a los individuos humanos privados, aislados en el recinto de su alma. Demostrar tal cosa es en rigor una tarea ociosa y una pérdida segura de tiempo, pero la opinión contraria —esto es, la mantenida por la intolerancia— sigue costando todavía mucha sangre y sufrimientos sin cuento. En los asuntos de la religión no debe someterse nunca al hombre a la intervención política del príncipe. Con objeto de persuadir al rey acerca de este punto, Turgot contrapone en el soberano al hombre y al príncipe. *Déplorable aveuglement d'un prince*

d'ailleurs bien intentionné, mais qui n'a pas su distinguer ses devoirs comme homme de ses droits comme prince [Deplorable ceguera de un príncipe bienintencionado, pero que no ha sabido distinguir sus deberes como hombre de sus derechos como príncipe][69]. Un príncipe católico, concede Turgot, se halla sometido, sin duda alguna, a la Iglesia, *mais c'est comme homme dans les choses qui intéressent sa religion, son salut personnel. Comme Prince, il est indépendant de la puissance ecclésiastique* [pero se interesa como hombre en las cosas tocantes a su religión, a su salvación personal. Como príncipe, es independiente del poder eclesiástico]. La Iglesia sólo puede impartir órdenes al hombre que se encierra en el príncipe; en cuanto tal príncipe, no se halla sometido a ella. Turgot invoca, en cuanto representante y defensor de los «hombres», al «príncipe» en el príncipe, porque el hombre en el príncipe no se cuenta entre los suyos, ya que es católico e intolerante[70]. Apela todavía al soberano capaz de adoptar decisiones, que en cuanto príncipe se halla situado por encima de los diversos partidos religiosos y permanece con ello en el ámbito de lo estatal. La tolerancia religiosa, en virtud de la autoridad regia, se convertiría en el campo de una neutralidad dentro del Estado y sería de este modo el postrer síntoma de aquel Estado que ha puesto fin a la guerra civil religiosa[71].

Si, en el campo de lo estatal, se exige protección ante la persecución religiosa, no hace sino invocarse al príncipe en el príncipe. Pero si el punto de referencia de la conciencia no es ya el más allá, con su justicia eterna e inmutable, tal y como destaca Turgot en su memorándum sobre la tolerancia religiosa, sino la justicia terrenal, el Estado mismo, su estructura política y social, la argumentación cambia entonces, súbitamente, todo su acento. El hombre apolítico, al que ha de tolerar el Estado, se transforma de manera imprevista en una autoridad de carácter humanitario, situada fuera de la tolerancia eclesiástico-religiosa, a saber, en el campo de las exigencias políticas. Pero sobre la base de la conceptualidad dualista se expone la pretensión política con el *pathos* de la dignidad moral, en el cual se oculta, tras la generalidad de las exigencias humanas, el acento político de esta pretensión. El representante y defensor de los hombres no invoca ya al «príncipe» en el príncipe, sino al «hombre» en el príncipe. Al ocupar su cargo de ministro, Turgot escribe al rey: *Votre Majesté se souviendra que... c'est à elle personnellement, à l'homme honnête, à l'homme juste et bon, plutôt qu'au Roi, que je m'abandonne* [Habrá de recordar Vuestra Majestad que... es a ella personalmente, al hombre honesto, al hombre justo y de bien, más que al rey, a quien me abandono][72]. Su invocación al carácter humano —moral como es— pone en tela de juicio la soberanía absoluta, aunque sin rozarla aparentemente, por cuanto que no se destaca al príncipe (político), sino al hombre (moral). En cuanto soberano absoluto, el príncipe podía ser tolerante o intolerante, sin lesionar la esencia de su

soberanía por medio de la respectiva decisión, en la medida en que esta misma soberanía se ponía de manifiesto precisamente en la respectiva decisión adoptada. En cuanto hombre, el príncipe estaba previamente determinado, ya que debía ser solamente una cosa, a saber, humano, ejecutor del imperativo de humanidad. Si su decisión no recaía en el sentido de defensor y valedor de estos principios de humanidad, el príncipe podría, sí, acogerse a su cualidad de príncipe soberano, pero su decisión no sería ya, ante el tribunal público de la Humanidad, la decisión propia de un príncipe, sino la de un déspota, la de un tirano; esto es, sería una decisión —considerada humanamente— inhumana[73].

No obstante, si los príncipes se aferraban a su soberanía absoluta y engendradora de toda legalidad, no hacían sino confirmarse a sí mismos en su calidad de negación expresa de la posición moral —negación que les era universalmente atribuida—, convirtiéndose en una mancha oprobiosa dentro del mundo moral de la sociedad. Así, pues, la concepción dualista del mundo subordinada a la toma indirecta del poder mantiene su vigor y su influencia hasta en los giros gramaticales más innocuos. Era ella, en efecto, un poder invisible y corrosivo, lento y mortífero, mediante el cual los burgueses —ya fuese consciente o inconscientemente— minaban desde su misma entraña la estructura absolutista. Si el príncipe, en cuanto representante supremo del Estado, se veía reducido a la categoría moral del hombre, la misma dialéctica ínsita en el dualismo moral daba como resultado el que esta categoría moral pudiese convertirse en una magnitud de carácter político, aunque no se la considerase expresamente como tal. La función política que el príncipe ostentaba en cuanto tal príncipe quedaba transferida forzosamente al «hombre»[74]. El derecho político de decisión —que hasta entonces solamente competía al monarca— quedó ampliado ahora mediante la introducción potencial de la legitimidad moral en todos los representantes de la sociedad, en todos los hombres sin excepción. El que permaneciese políticamente anónimo en el seno de esta generalidad fue, en principio, la respuesta al sistema absolutista, respuesta vinculada a una situación: en él, el poder político de decisión se hallaba concentrado de modo tan inequívoco en manos del monarca que toda intención encaminada a moralizar esta instancia recibía ya una significación política, concretamente: una actitud de oposición y ya en su mismo origen revolucionaria[75]. El mandamiento histórico de la situación inicial, a saber, tenerse que constituir en el seno del anonimato político, provocó, sin embargo, mediante el dualismo moral que correspondía a esta situación, una réplica que apuntaba más allá de ésta y que ponía en tela de juicio al Estado, de manera indirecta, pero tanto más radical y decisivamente.

Después de que el burgués quedó implantado firmemente en su posición extraestatal, se encontró en posesión, precisamente aquí, de armas netamente superiores. La totalidad moral y la pretensión de ex-

clusividad resultante de ella no son sino la respuesta específica al sistema absolutista que han derribado, y en el futuro habrán de determinar la vida política.

Mediante la investigación y después la invocación a las normatividades subsistentes en la moral, en la naturaleza y en la razón, se adoptó una posición intelectual absoluta, intangible e inmutable[76]; una posición que aseguraba al mundo social aquellas mismas cualidades y prerrogativas que el príncipe absolutista afirmaba asimismo poseer en el ámbito de lo político. «Verdadero es lo que no tolera contradicción.» Es verdad que los representantes de las posiciones morales son políticamente impotentes, pero conquistan a cambio una arrolladora fuerza de exclusividad. Medida según las normas del mundo moral, la realidad social y política no sólo es imperfecta, limitada o mudable, sino también y al mismo tiempo inmoral, antinatural o irracional. La base de partida, abstracta y apolítica en principio, permitió atacar de manera extremada y total una realidad que, en cualquier caso, estaba necesitada de una reforma sustancial.

La exigencia, políticamente neutral, de una moral establecida, eternamente válida, es en sí, necesariamente, tan total, que todos los actos y las actitudes realizados o adoptados en el mundo político se convierten en una total injusticia una vez que son sometidos al juicio moral y no pueden resistir el veredicto final de éste. La totalidad moral arrebata su justificación existencial a todo aquel que no se somete a ella. Un gobierno inmoral es en tal caso —como formuló Dupont, el adlátere de Turgot— *la partie adverse de chacun* [la parte adversaria de cada uno][77]. Con ello utilizó un tópico mediante el cual la sociedad civil-burguesa criticaba al gobierno diciendo que era «el partido en contra de todos». El arranque moral de esta actitud tildó en primer lugar al poder imperante de partido, de grupo de poder con «intereses especiales» —aquí radicaba el meollo objetivo de la crítica que ejercía la sociedad contra el detentador y titular del poder estatal—, y al mismo tiempo de un partido para el cual no hay lugar alguno dentro de la totalidad cerrada moral de la sociedad. El gobierno se convierte en un partido en contra de todos, en un partido, por tanto, que, por definición, no puede ser un verdadero «partido». Ya en el arranque mismo de la Crítica ha sido condenado el Estado imperante; más aún: aniquilado. Con ello se había extraído la consecuencia —aparentemente lógica y evidente— del sistema absolutista. El príncipe, como representante de todos, se convierte así, bajo los veredictos de la Crítica niveladora, en «partido contra todos».

Al absolutismo político, por tanto, le salió de modo enteramente dialéctico un contrincante moral total, que le puso en tela de juicio, moralmente, de modo total. Si la soberanía existente entonces, polarizada hacia la moral, se vio sometida a la instancia enjuiciadora moral,

el Estado se transformó en un campo de pretensiones de totalidad, personalmente facultativas, pero morales en esencia. La buscada moralización de la política en el siglo XVIII vino a significar, *de facto*, una politización total del mundo intelectual, aunque sin tomar a éste en consideración en su condición de tal.

Tras de la abierta tensión entre moral y política ardía secretamente, latente ya, la crisis política; la cuestión relativa a si, en el futuro, imperaría el Estado o el «espíritu», esto es, la sociedad. En esta situación, desasosegada por la Crítica, comenzó su tarea el ministro Turgot. Pero en el momento en que la crítica moral y su pretensión de dominio irrumpen activa y realmente en el ámbito político, en el momento en que un hombre adicto a esta moral y vinculado con el soberano lucha por implantar un orden nuevo, el rey retrocede, atemorizado[78]. Muchos ilustrados habían puesto sus esperanzas en Turgot debido precisamente al riguroso moralismo de éste[79], y por este moralismo le profetizó Galiani su pronto derrocamiento. Turgot se irá pronto o tendrá que marcharse, escribía en septiembre de 1774: ... *et on reviendra une bonne fois de l'erreur d'avoir voulu donner une place telle que la sienne dans une monarchie telle que la vôtre, à un homme très vertueux et très philosophe* [y se acabará por rectificar el error de haber querido otorgar un cargo como el suyo, en una monarquía como la vuestra, a un hombre muy virtuoso y muy filósofo][80]. Y Turgot tuvo que marcharse, en efecto. Mientras detentó el cargo de ministro, con su moralismo incómodo y riguroso, surgió a la luz del día durante el breve tiempo de su gestión ministerial la verdadera, pero encubierta cuestión: ¿imperan de hecho las leyes de la sociedad o sigue haciéndolo el rey absolutista, que se halla envuelto principalmente en la pugna contra su Parlamento[81]? No era tan sólo la apurada situación económica, cuya solución significaba ni más ni menos que impedir la guerra civil, sino que, en definitiva, la reforma, la salvación —moralmente legitimada— de la bancarrota económica, significaba la eliminación del Estado existente, incluso en su estructura política. El Parlamento feudal y, en parte, la camarilla cortesana, tuvieron con seguridad plena conciencia de este hecho; y también el monarca se percataría de él cuando se sacudió de encima la incómoda tutela moral de Turgot[82], y se puso de nuevo al lado de su Parlamento. Con ello, la crisis quedó agravada también de hecho.

Con el ministerio de Turgot fracasó el único intento encaminado a dar satisfacción a las exigencias de la sociedad de manera indirecta, esto es, formalmente sobre el terreno del Estado absolutista y en alianza con el monarca[83]. Desde su dimisión, que tuvo lugar en los días mismos de la Declaración de Independencia americana —propagada luego en Francia sobre todo a través de una masonería en imparable auge—[84], se consolidaron con creciente vigor, tras de las exigencias económicas de la sociedad, sus postulados políticos, y principalmente el deseo de una «Cons-

titución»[a]. La tensión que Turgot había procurado solventar por vía indirecta se agravó hasta convertirse en una pugna directa entre la burguesía ciudadana y el Estado absolutista, y condujo al fin a la guerra civil.

La *guerra civil*, este inesperado final del siglo de la Ilustración, estaba justificada desde mucho tiempo atrás. La fuerza explosiva revolucionaria propia del dualismo moral se evidencia precisamente en el hecho de que no legitima la guerra civil de modo abierto, pero sí lo hace, si bien indirectamente, con tanta mayor seguridad. Incluso el mismo Turgot, que en su calidad de funcionario del Estado procuró impedirla, en cuanto ciudadano «filosófico» adoptó la correspondiente actitud frente a esta guerra civil.

Si para el absolutismo el único principio ordenador capaz de poner término y sofocar permanentemente la guerra civil era la subordinación de la moral a la política, para Turgot este mismo principio se convirtió en el final de la guerra.

Si el soberano actúa en contra de las leyes de la conciencia moral, en contra de los derechos de la humanidad, tal cosa significa *se préparer un titre pour dépouiller à son tour l'autorité légitime* [fabricarse un título con el que a su vez despojar a la autoridad legítima][85]. Someter la conciencia al mandamiento político no significa ya para Turgot, como había significado antaño para Hobbes, impedir el estallido de la guerra civil, sino justamente lo contrario; significa provocarla, conjurar su explosión: *S'opposer à la voix de la conscience, c'est toujours être injuste, c'est toujours justifier la révolte, et par conséquent toujours donner lieu aux plus grands troubles* [Oponerse a la voz de la conciencia, es ser injusto siempre, esto es: justificar siempre la revuelta y, en consecuencia, dejar la puerta abierta a las más grandes alteraciones][86]. Con la invocación a la conciencia, que vincula por igual y del mismo modo a los hombres y al príncipe, plantea Turgot una doble afirmación. Actuar en contra de la voz de la conciencia, ser moralmente injusto, significa sin más justificar la guerra civil, y provocarla al mismo tiempo. Ambas conclusiones, extraídas por Turgot desde la conciencia hasta la situación política, se enderezan hacia la sede del señor y príncipe soberano, y en ambas ocasiones tiene muy en cuenta Turgot las crecientes reivindicaciones de la sociedad. Menospreciar a esta sociedad, que invocaba la moral como base, era una actitud que abría paso franco a las pugnas y las confusiones de todo género y, por ende, amenazaba de hecho al Estado. Con ello remitía Turgot —que poseía una mirada aguda y perspicaz como pocas para enjuiciar la estructura social— a la importancia que verdaderamente le correspondía a la sociedad: desconocerla significaba para el Estado, ni más ni menos, ponerse a sí mismo en tela de juicio. Pero

a. [«*Verfassung*»].

aun antes de esto significaba también —y ello merced a la invocación a la conciencia— la legitimación moral de toda rebelión, que estalla justamente cuando el soberano no se sojuzga a los mandamientos de la conciencia. Ser inmoral no es solamente ser «siempre injusto», sino que la inmoralidad justifica ya de por sí sola la rebelión. Con esta ecuación se evidencia Turgot —que en cuanto funcionario del Estado intentó impedir la guerra civil— como filósofo revolucionario. El dualismo de moral y política garantizaba al ciudadano la inocencia plena en el caso de que el Estado no se sometiese a la moral y, «como consecuencia de ello», adviniese la «rebelión»[87].

Puede dejarse a un lado la cuestión de cuándo se rebela el portador de la conciencia; pero cuando se rebela tiene ya la razón. La inocencia de la conciencia pura se vierte sobre la acción, y ésta —que ya no es pacífica ni se halla exenta de violencia— queda con ello legitimada[88]. Los papeles de la culpa y de la inocencia están ya repartidos, para el caso grave y urgente. Éste, no obstante, se cierne ya potencialmente desde el momento en que el soberano no se somete a la moral.

El nuevo arranque moral se halla opuesto de modo fundamental, por tanto, al sistema absolutista, y ello hasta tal punto, que precisamente la legitimación política del Estado, a saber, la subordinación de la «moral» a la decisión política soberana, se convierte en la legitimación de la revolución. Por otra parte, el poder soberano —mientras invoque el título jurídico de la libertad soberana de decisión— provoca ya en cuanto tal el estallido de la guerra civil. «El poder soberano —dice Holbach— no es sino la guerra de un individuo contra la comunidad, tan pronto como el monarca traspase los límites que le haya prescrito la voluntad del pueblo»[89]. La soberanía absolutista, considerada desde el punto de vista de la totalidad socio-moral, es ya, de suyo, la guerra civil. Las ideas de Turgot sólo se diferencian de esta radical formulación de Holbach en el grado de intensidad, pero no en los principios básicos. Lo que Holbach expresa de manera directa y franca, esto es, que la soberanía absoluta de un monarca es ya, en cuanto tal, la guerra (civil), lo declara Turgot de modo indirecto, por cuanto que legitima moralmente la rebelión contra esta soberanía[90]. Esta justificación indirecta no tiene en Turgot, de manera alguna, un sentido político directo; Turgot no la expone porque desee derrocar el sistema absolutista. Si se sintió partidario de alguna revolución, fue ésta la inversión o subversión progresiva de las condiciones existentes a la sazón, fue una revolución gobernada y dirigida desde arriba. Sin embargo, Turgot se halla sumido en los conceptos dualistas, que legitimaban moralmente, en cuanto subversión política, aquella revolución que Turgot intentó dirigir personalmente, esto es, impedir precisamente en cuanto subversión política. Así, pues, radica en la función política indirecta del dualismo moral desarrollado por la sociedad en el seno del Estado absolutista el que la crisis que se

prefigura y anuncia en la aguda pugna entre moral y política se vea impulsada hacia adelante, de manera específica, a través de este dualismo. La formación dualista de los conceptos hizo posible —por encima de la crítica radical y más allá de la ocupación indirecta del Estado, vinculada simultáneamente a ella— la legitimación indirecta de la revolución. Turgot, que se había dado perfecta cuenta de la amenazadora inminencia de la guerra civil, pero que al mismo tiempo la legitimó de modo indirecto, constituye un caso típico en el que se pone en evidencia la oculta fuerza explosiva de la técnica ideológica ilustrada, como signo anticipado de una decisión en ciernes.

III

El siglo de la Crítica y del progreso moral desconoció la «crisis» en cuanto concepto central. Y como consecuencia de la dialéctica ínsita en el pensamiento antitético, tendente a encubrir la decisión pretendida por medio de esta estructura mental, este hecho resulta perfectamente comprensible. También cuando la polémica crítica en contra del Estado se transformó en una serie de exigencias, conscientemente formuladas, en el ámbito de lo político; también cuando una decisión política pareció inmediata e inevitable exigencia planteada a los ciudadanos, permaneció la concepción de la realidad con la que había sido captada y pensada la tensión imperante, totalmente sumergida en el seno del dualismo. Se trata de la situación en la que —como dijo L. S. Mercier[91]— la voz de los filósofos había perdido su poder; en la que, con otras palabras, los ciudadanos se tornaron conscientes de que el poder del espíritu, el poder de la moral, se habían agigantado de modo tal que tenían que mostrarse necesariamente como tales poderes en el campo abierto de lo político. Con ello, el camino hacia el futuro no sólo era ya un progreso infinito, sino que este mismo futuro encerraba en sí la cuestión palpitante de una decisión política todavía no adoptada. En las páginas que siguen nos cumple mostrar cómo reaccionaron los ciudadanos ante esta pregunta, cómo transformaron en esta situación crítica el dualismo moral y lo politizaron a su manera, esto es, cómo vieron la crisis, por una parte, pero también cómo la entendieron a partir precisamente del dualismo moral.

La realidad de la crisis no es para los representantes espirituales de la nueva sociedad sino una lucha entre fuerzas supuestamente polarizadas, trasladada al campo de lo político. La jurisdicción moral determina plenamente su conciencia política en trance de surgimiento y formación, y la crisis se agravó por ello mismo tanto más cuanto que la dialéctica del dualismo divisorio comenzó a determinar desde entonces en adelante la vida política misma. La decisión política se convierte en fallo

terminal de un proceso moral. Con ello también se agudizó moralmente la crisis, aunque, por otra parte, siguió encubierta en su calidad de crisis política. Encubrir y velar este encubrimiento en cuanto tal constituyó la función histórica de la Filosofía burguesa de la historia. La historia es experimentada exclusivamente de modo filosófico-histórico. El que la decisión pendiente no tenga lugar de hecho, en el sentido de un veredicto moral, el que la «razón práctica detentadora del poder», como decía Kant[92], esté en condiciones de suministrar la «auténtica» interpretación de la historia, en el sentido, por tanto, de un proceso movido por una legalidad moral, constituye lo que podríamos llamar el reaseguro filosófico-histórico con el que los burgueses anticipan el término de la crisis. Con ello se conjuró la guerra civil en la misma medida en que su punto de partida existe ya de hecho, esto es, en la medida en que la crisis permanece oculta en cuanto crisis política. Poner este hecho en evidencia constituye la última tarea de la presente investigación.

Rousseau, que había sido el primero en asestar su crítica no sólo contra el Estado subsistente a la sazón, sino también, y con idéntica acritud, contra la sociedad que criticaba al Estado, fue también el primero en captar sus relaciones mutuas bajo el concepto de crisis. *Vous vous fiez à l'ordre actuel de la société* [Os confiáis en el orden actual de la sociedad], escribe en el *Émile* en 1762, *sans songer que cet ordre est sujet à des révolutions inévitables, et qu'il vous est impossible de prévoir ni de prévenir celle qui peut regarder vos enfants* [sin percibir que este orden está sujeto a revoluciones inevitables, y que os resulta imposible prever o prevenir la que puede afectar a vuestros hijos][93]. El orden social se halla sometido forzosamente a convulsiones y es inútil pretender una previsión de dichas convulsiones, ni tampoco una prevención de ellas. Sin embargo, él, Rousseau, considera «del todo imposible que las grandes monarquías de Europa perduren todavía mucho tiempo»[94]. La revolución que pronostica Rousseau derrocará el orden político imperante; los Estados no se extinguirán apolíticamente, transformados progresivamente en una revolución más dichosa —respecto a la cual tanto lamentaba Voltaire no poder ser su testigo presencial[95]—, sino que con la subversión comenzará el estadio intermedio de una crisis. *Nous approchons de l'état de crise et du siècle des révolutions* [Nos acercamos a la situación crítica, y al tiempo de las revoluciones][96].

Rousseau ha incorporado a su pronóstico de la revolución el concepto decisivo de la *crisis*. Con ello se diferenció claramente de la Ilustración corriente hasta la fecha, que se hallaba perfectamente familiarizada con la «revolución» profetizada por ella con frecuencia, con una revolución, sin embargo, que —cobijada en la fe en el progreso— tomaba su sentido político de la antítesis con el «despotismo», y cuyo auténtico valor político, esto es, la guerra civil, quedaba justamente encubierto[97]. Mediante su reconocimiento de la crisis, Rousseau se evidencia —lo

mismo que en otras muchas ocasiones— como un pensador político[98]. Él no ansiaba —como otros muchos— de modo soñador y utópico la llegada de la revolución; no sólo la veía acercarse irremediablemente, sino que esperaba con su irrupción la llegada de un período de inseguridades e incertidumbres que habría de caer sobre los hombres todos en cuanto se derrumbase el orden imperante: *Qui peut vous répondre de ce que vous deviendrez alors?* [¿Quién podrá hacerse cargo de aquello en lo que os convertiréis?][99]. La crisis ha sido reconocida. La revolución que Rousseau contempla es al mismo tiempo una revolución del Estado y de la sociedad que vive en el seno de dicho Estado; con su surgimiento, no sólo acaece un *grand changement*[100], esto es, algo más que una mera modificación encargada de cooperar a la victoria de los intereses sociales; en efecto, la característica decisiva que distingue la revolución profetizada por Rousseau de una subversión progresista es la crisis. El siglo venidero traerá revoluciones sinnúmero; el estado de crisis perdurará.

La expresión «crisis» constituye el indicador de una nueva conciencia, mediante su contenido diagnosticador y pronosticador. Los heraldos del progreso, envueltos en las mallas de la autocomprensión política de una toma indirecta del poder, no podían descubrir el fenómeno de la crisis en cuanto tal, aunque captasen el estado de hecho con idéntica agudeza a como lo habían hecho D'Argenson o Turgot[101]. Toda crisis se hurta a la planificación, a la conducción racional sostenida por la fe en el progreso. El término no aparece en las publicaciones de los partidarios del progreso, sino en los escritos de los filósofos defensores de las construcciones históricas cíclicas; así en Rousseau, que veía cerrarse en el «despotismo» el círculo que habría de llevar a un nuevo estado de naturaleza[102], y en su odiado amigo Diderot, que afirmaba ya del hombre mismo que éste soportaba en su interior, a todo lo largo de su vida, una guerra civil[103]. La idea cíclica de la historia permitió más bien concebir un momento crítico, una peripecia, para la que no hay lugar alguno en el progreso al que se apunta como objetivo último. Pero esta condición previa —inicialmente sólo formal— no basta para esclarecer el concepto de crisis en Rousseau. Antes es preciso establecer con claridad el papel histórico que ha desempeñado Rousseau en el proceso desarrollado hasta ese momento.

Rousseau, que por su condición de ginebrino era un extranjero en el Estado francés, y por ser un miembro de la clase media modesta resultaba un extraño en el seno de la buena sociedad; Rousseau, el primer demócrata de la historia, estaba predestinado a contemplar bajo una nueva luz el agitado proceso que se desarrollaba entre el Estado y la sociedad. *Ceux qui voudront traiter séparément la politique et la morale n'entendront jamais rien à aucune des deux* [Quienes quieran tratar separadamente de política y de moral, jamás entenderán nada de ninguna

de ellas][104]. Rousseau, que siempre temió la revolución que veía acercarse, fue también el primero en descubrir la ficción que encerraba en sí el dualismo secular. Y, sin embargo, Rousseau, al intentar aunar la moral ilustrada y el Estado, preparó como ningún otro pensador, con esta concepción del Estado, el camino de la revolución. También él permaneció enredado en la dialéctica de la Ilustración, que proporcionalmente al proceso de desenmascaramiento se oscurece en su sentido político. Precisamente Rousseau, con toda su lucidez y penetración política —que supo demostrar cumplidamente—, sucumbió a la ficción utópica que habían perseguido los ilustrados en su estadio hipocrítico.

Rousseau se planteó la pregunta por el ordenamiento estatal, «mediante el cual todo hombre está vinculado con los demás y, sin embargo, sólo se obedece a sí mismo, permaneciendo además tan libre como antes»[105]. Esto quiere decir que Rousseau concibió la Constitución en la cual la nueva sociedad, si bien ocupa el poder estatal, no obstante sigue siendo lo que ella es. La solución de esta paradoja, comprensible a partir de la génesis histórica, nos la ofrece Rousseau en su *Contrat social*. Miembro de la República de las Letras preconizada por Bayle, Rousseau no podía imaginarse la supresión de la destructora contradicción entre súbdito y hombre por otro medio que no fuese la sumisión de todos a cada uno y de cada uno a todos. Rousseau, en su candor, toma plenamente en serio algo ante cuya realización se habían mostrado tímidos y remisos los primeros ilustrados. La *République des Lettres*, en la cual cada ser humano es soberano de todos los demás, ocupa el Estado y su poder[106]. Desde entonces, la sociedad comienza a litigar en contra de sí misma, en persecución de un «debe» imposible de cumplir. En el país de las maravillas, donde nadie impera, y donde, sin embargo, todos obedecen y al mismo tiempo son libres[107], el soberano absoluto es la revolución. No existen ya las instancias decisorias representativas, y a cambio conquista la sociedad, entendida como pueblo del Estado, el derecho a derrocar su Constitución[a] y sus leyes, donde, cuando y como se le antoje[108]. La ciencia de Bayle ha caído en el olvido, pero su República marcha hacia la victoria final. Y se realiza en una forma del todo insospechada, a saber, en la revolución permanente.

Sin tener sospecha alguna de ello, Rousseau ha desencadenado la revolución permanente en la búsqueda del Estado verdadero. Lo que él buscaba era la unidad de moral y política; lo que halló fue el Estado total, esto es, la revolución permanente ataviada con los ropajes de la legalidad. El paso decisivo que ha consumado Rousseau consiste en haber reivindicado en favor de la normatividad moral autónoma de la sociedad aquella voluntad soberana que los ilustrados habían eliminado

a. [*Verfassung*].

hasta la fecha de su legalidad general. La voluntad una e incondicionada a la que se remontaba la decisión soberana del señor y príncipe absoluto es reivindicada por Rousseau en favor de la sociedad. El resultado es la *volonté générale*, la voluntad común absoluta, que se da las leyes a sí misma. El soberano visible, condenado a la corrupción en cuanto detentador del poder, es destronado, pero se conserva la voluntad soberana como principio político de decisión. Esta voluntad es transferida a una sociedad que, en cuanto tal sociedad, no dispone en modo alguno de ella, porque la suma de individuos volitivos no puede desplegar una voluntad general en manera alguna, del mismo modo que la adición de los intereses particulares no da como resultado un interés común y general[109]. Antes al contrario, la *volonté générale* es emanación de una totalidad, expresión del pueblo del Estado, que se constituye en cuanto tal precisamente mediante dicho acto de voluntad común. La paradoja lógica de Hobbes, a saber, que el Estado se basa sobre un contrato, pero que luego sigue existiendo ya como magnitud autónoma, era políticamente ejecutable porque la voluntad soberana del príncipe representante del Estado se veía puesta en marcha por este medio. Pero la paradoja de Rousseau, esto es, que el pueblo del Estado posee una voluntad común sólo a través de la cual se convierte en tal pueblo, no es realizable políticamente, por el contrario, de manera inmediata, ya que pone en marcha una voluntad que, de momento, no posee un ejecutor. Incapaz de delegar su poder, o de hacerse representar[110], la voluntad en cuanto poder soberano desaparece en las brumas de lo invisible. La identidad de Estado y sociedad, de instancia decisoria soberana y de comunidad de los ciudadanos está condenada así, desde un principio, a ser siempre un misterio.

El verdadero soberano es la voluntad pura en cuanto tal, que constituye, ella misma, el objetivo de su propio cumplimiento. Con ello queda anticipada la metafísica de la revolución permanente. El resultado no es otro que el Estado total, basado sobre la identidad fingida entre moral burguesa y decisión soberana. Toda manifestación de voluntad de la totalidad constituye una ley general porque sólo puede referirse y tender a la propia totalidad[111]. Sobre el pueblo impera la *volonté générale*, la voluntad común absoluta, que no conoce excepciones. Este soberano es ya siempre, en virtud de su sola y propia existencia, lo que debe ser, y ello de modo íntegro y total[112]. La voluntad general absoluta, que no conoce excepciones, es ella misma la excepción por antonomasia.

La soberanía, en el concepto de Rousseau, se revela con ello como una dictadura permanente[113]. Posee idéntico origen que la revolución permanente en la que se ha transformado su Estado. Las funciones de la dictadura son realizadas y cumplidas por aquel que logra ejecutar prácticamente la voluntad general. Esta voluntad general, supuesto y condición previa, en cuanto nuevo principio político, transforma de

modo radical al detentador del mismo, esto es, a la sociedad. La sociedad se ve estatalizada hasta convertirse en una colectividad[114]. Lo colectivo surge de la suma de los individuos, después de que éstos han absorbido el Estado que ellos, en su condición de individuos políticos, hicieron nacer. El pueblo del Estado, el elemento colectivo, que se domina a sí mismo, presupone la voluntad general en la misma medida en que ésta se basa en una colectividad que le da origen. Al explicar Rousseau la existencia de una magnitud mediante la otra, puede hacer aparecer la unidad postulada de ambas como una realidad cerrada en sí misma. Pero esta totalidad racional presenta una grieta, a través de la cual se anuncia la pura realidad fáctica. El ciudadano sólo conquista su libertad cuando participa de la voluntad general; pero en cuanto hombre, este ciudadano no puede saber jamás cuándo y cómo se funde su yo íntimo y personal con la voluntad general. Los individuos pueden equivocarse, la *volonté générale* jamás[115]. La totalidad racional de la colectividad y de su *volonté générale* requiere por ello una constante corrección, un ajuste de la realidad, esto es, de los individuos vivos a la sazón que todavía no se han incorporado a lo colectivo[116]. Llevar a cabo esta corrección de la realidad es la tarea de la dictadura. La dictadura, tan diferente del absolutismo, ha de ser entendida como el ámbito privado interior que Hobbes había separado cuidadosamente del Estado. El Estado absolutista se derrumba a causa del último resto, todavía no dominado por él, que penetra en su carne misma desde la guerra civil religiosa, y que ahora —en la nueva situación— pondrá otra vez en marcha la revolución. El pueblo, incapaz incluso en su mayoría de reconocer su verdadera voluntad[117], necesita del *guide*, del *chef*. El caudillo no impera en virtud de su propia decisión, sino que lo hace porque se halla mejor y más profundamente ilustrado sobre la voluntad general objetivada que la suma de todos los individuos que integran el pueblo. La tarea del conductor es crear la identidad ficticia entre moral y política. El pueblo desea siempre el bien, pero no sabe cómo llegar a él. Para conducirlo hasta el bien es preciso —dentro íntegramente del sentido de las logias— algo más que la mera soberanía absolutista, que sólo abarca lo externo del hombre. *L'autorité la plus absolue est celle qui pénètre jusqu'à l'intérieur de l'homme* [La autoridad más absoluta es la que penetra hasta el interior del hombre][118]. Es preciso encauzar y dirigir no sólo las acciones, sino también, y principalmente, las opiniones. Una vez que la soberanía de la voluntad del príncipe ha sido sustituida por la soberanía de la voluntad general, es preciso, consecuentemente, lograr la unidad de lo interior y lo exterior. *C'est sur les volontés encore plus que sur les actions, qu'il [le véritable homme d'état] étend son respectable empire* [[El verdadero hombre de Estado] extiende su imperio respetable más sobre las voluntades que sobre las acciones][119]. El postulado inicial de la colectividad —y es aquí, precisamente, donde se

evidencia su carácter ficticio— ha de ser llevado a la realidad mediante la plena igualación de todos los individuos. Su camino es el terror y su método la ideología. Si el «maquiavelismo» de los soberanos absolutistas, basado en la separación entre moral y política, era una emanación de la actitud soberana puesta en juego por ella —a saber: los monarcas hubieran podido disponerlo también de otro modo—, el jefe de la democracia rousseauniana se halla sometido a una constante presión hacia la ideologización, encaminada a lograr la ficticia unidad de pensamiento y acción. El conductor ha de señalar constantemente al pueblo, que desconoce su propia voluntad, el camino recto que ha de seguirse, mostrándole las cosas tal y como ellas son o tal y como deben aparecérsele[120]. El dominio de la convicción, de la opinión pública, tan largo tiempo deseado, sólo se realiza estableciendo en cada caso concreto lo que debe estimarse como bueno y oportuno en punto a opiniones. Después de que la Ilustración ha eliminado toda diferencia entre el ámbito interior y el exterior, desenmascarando todos los *arcana*, la vida pública se convierte en ideología. La opinión, las convicciones, imperan en la medida en que son elaboradas, casi diríamos «fabricadas». La censura moral se ha estatalizado en Rousseau; el censor público se convierte en ideólogo jefe[121].

En Rousseau se hace patente que el secreto de la Ilustración —esto es, encubrir su poder— se ha convertido en principio de la acción política. El poder de la Ilustración, que se desarrolló de manera invisible y secreta, ha sucumbido a su propio enmascaramiento. Arribada al poder, y precisamente entonces, la esfera pública oculta al soberano. La tarea más importante del nuevo legislador, tarea de la que depende todo lo demás, consiste en sustituir la autoridad por el poder de la vida pública. El jefe sólo se entrega a esta tarea en secreto[122]. Y ha llevado a cabo su obra suprema cuando logra ocultar al pueblo su propio poder de tal modo, y cuando sabe gobernarlo tan pacíficamente como si el Estado no estuviese necesitado de jefatura alguna. *Il est certain, du moins, que le plus grand talent des chefs est de déguiser leur pouvoir pour le rendre moins odieux, et de conduire l'état si paisiblement qu'il semble n'avoir pas besoin de conducteurs* [Resulta cierto, al menos, que el talento más elevado de quienes mandan consiste en disfrazar su poder para así hacerlo menos odioso, y conducir el Estado con tal apacibilidad que parezca que no hay ninguna necesidad de conductores][123]. La Ilustración en cuanto tal sólo impera al tiempo que oscurece su dominación, ocultándola. La identidad de libertad moral y coacción política, identidad postulada con la cual Rousseau esperaba eliminar los males del sistema absolutista, se evidencia como la dictadura ideológica de la virtud, cuya dominación desaparece tras la máscara de una voluntad general. La supuesta unidad de hombre y ciudadano se revela como el encausamiento de una identificación forzada; el soberano es ya siempre de antemano lo

que tiene que ser. Todo el mundo cree saber quién debe ser, pero precisamente por eso nadie sabe quién es en realidad. El súbdito se convierte en ciudadano; pero Rousseau no elimina en modo alguno la diferencia existente entre hombre y ciudadano, por cuanto que todo hombre vive inmerso en la mala conciencia de lo que él es, en rigor, como ciudadano. La *volonté générale* tiene siempre razón, y en cuanto tal, siempre mira por encima del hombro al ciudadano soberano, en su vida privada. Es la voluntad general, sobre la cual disponen en apariencia los ciudadanos, pero pertenece a los jefes y caudillos que saben hacer desaparecer su auténtico poder mediante una presión coactiva de conformidad ejercida en todas las direcciones. Con ello, la moral de los ciudadanos y la política del Estado quedan tanto menos a cubierto cuanto que la apariencia ideológica de su falsa identidad amenaza constantemente con desgarrarse. Con objeto de mantener en pie esta apariencia, y darle el carácter de verdadera, se perpetúan los medios de la identificación —la ideología y el terror—, esto es, se da carácter permanente a la dictadura, al estado de excepción. El soberano es siempre ya, de antemano, lo que tiene que ser, lo que debe ser.

Todos los elementos de la revolución permanente, que determinan la crisis desde el año 1789 con fuerza variable, pero creciente en conjunto, han sido desarrollados por Rousseau, con plena consecuencia, a partir del curso seguido hasta el momento por el proceso, al tomar los veredictos fallados hasta entonces con mayor seriedad que los jueces morales mismos; en efecto, él ha perpetuado bajo el estigma de prejuicios sus juicios en permanente proceso de superación. La posibilidad de ser pensada y deseada por parte de una voluntad general que siempre tiene la razón de su parte, una vez dada como existente, trae consigo forzosamente el terror y la ideología —las armas de la dictadura— con objeto de corregir la auténtica y verdadera realidad, que se abre paso perturbadoramente. Con ello se eleva a la categoría de principio político el método de la crítica progresista: considerar lo postulado racionalmente como la verdadera realidad, ante la cual desaparece el presente. Ininterrumpidamente, se giran contra el futuro letras en descubierto. En persecución de la ficción de una realidad planificada racionalmente, la revolución se lanzará hacia adelante en la misma medida en que dará origen una y otra vez a la dictadura, para rescatar las letras de cambio giradas en descubierto.

En este aspecto, es Rousseau el primer ejecutor histórico de la Ilustración que ha dominado a la generación intelectual joven en la víspera misma de la Revolución. Rousseau endureció las ficciones polémicas convirtiéndolas en realidad política, y el hecho de que se le escapase este engaño encubierto no hace sino dar testimonio del poder de la utopía, que se despliega precisamente cuando se estima y comprende a sí misma como utopía política.

Esto lo demuestra asimismo el concepto de la crisis tal y como lo entendió Rousseau. Éste, en efecto, no supuso la crisis en la visión de su Estado perfecto; por el contrario, la reconoció solamente en cuanto juez crítico de la situación imperante. Dada la opinión, a la sazón en vigor, que consideraba al Estado como un cuerpo, resultaba un paso obvio trasladar al campo de lo político la expresión médica de crisis. Pero fue Rousseau el primero en consumar públicamente este traslado; la crisis de la que él habla abarcará al gran cuerpo político, al *corps politique*[124]. Con el derrumbamiento del orden de soberanía imperante a la sazón no sólo se desmorona la soberanía, la jerarquía de mando —*le grand devient petit, le riche devient pauvre, le monarque devient sujet* [el grande se convierte en pequeño, el rico en pobre, el monarca en súbdito][125]—, sino que además se desmorona el orden político-estatal mismo. La crisis es la situación de carencia de mando y jerarquía, es la anarquía[126]. El *état de crise* tiene para Rousseau un sentido político, que implica *la crise de l'État*.

En este sentido, el concepto de crisis es un concepto que abarca una unidad de acontecer histórico, que no deja ningún campo libre para las escisiones dualistas que dejan intacta la esfera extraestatal. Pero el concepto de crisis con el sentido de anarquía política que Rousseau había vinculado a él; la crisis como disolución de todo orden establecido, como derrumbamiento de todas las relaciones de propiedad, unido necesariamente a convulsiones de todo tipo y a imprevisibles desórdenes; la crisis en cuanto crisis política de todo el Estado, en fin, no constituía en modo alguno la significación central del concepto en el que se hubiese sedimentado la conciencia burguesa de la crisis. Esta conciencia prerrevolucionaria de la crisis se alimenta más bien del género de crítica política específica de la burguesía en el Estado absolutista. Esto se torna claro, igualmente, si se siguen los pasos de Rousseau hasta llegar a su pronóstico de la crisis, esto es, el camino seguido por el pensador ginebrino en la comprensión y formulación del concepto de crisis política.

Rousseau, antes de profetizar el —para hablar con términos de Hobbes— retroceso de los Estados actuales al primitivo estado de naturaleza, del cual proceden todos ellos, se remite expresamente al temor ante la muerte, que —al igual que en Hobbes— domina en los hombres. La naturaleza impulsa a los hombres a emplear todos los medios posibles con tal de poder escapar mediante ellos a la muerte[127]. De este mandamiento de la naturaleza, surgido del temor ante la muerte, Rousseau no deduce ya, como había hecho Hobbes, el deber de buscar la salvación en el seno del Estado, sino que, por el contrario, afirma decididamente que la amenaza mortífera proviene de este mismo Estado[128].

Rousseau potenció al máximo, de modo radical, la valoración del estado de naturaleza, verificada bajo la protección del ordenamiento estatal[129]; el estado de naturaleza no es ya para él una guerra civil, sino

el imperio de la virtud y de la inocencia, con el cual confronta él, polémicamente, el Estado imperante a la sazón, y también la sociedad. *S'il est quelque misérable État au monde, où chacun ne puisse pas vivre sans mal faire, et où les citoyens soient fripons par nécessité, ce n'est pas le malfaiteur qu'il faut pendre, c'est celui qui le force à le devenir* [Si existe algún miserable Estado en este mundo, donde cada uno no pueda vivir sin cometer fechorías, y donde los ciudadanos sean deshonestos por necesidad, no es al malhechor a quien hay que colgar, sino a aquel que le fuerza a convertirse en eso][130].

Del reino de la naturaleza a través del cual ha guiado a su Emilio hasta el presente deduce Rousseau dialécticamente la inhumanidad y crueldad del Estado existente a la sazón. Desde el punto de vista de la inocencia moral, se evidencia con plena claridad que es justamente este Estado el que impide a los hombres ejercitar libremente su virtud natural, el que les impide «vivir», y esto significa, dicho polémicamente, el que les constriñe a emplear todos los medios posibles con el fin de salvaguardar su propia vida y, con ello, derrocar la dominación tiránica e inmoral.

De este modo se abandona el puro dualismo moral y se pasa al campo del dualismo político. La enemistad contra el Estado resulta desembarazada de su relación indirecta. La sociedad ilustrada consideraba a la soberanía política como inmoral, pero ella misma se estimaba justa. Rousseau avanza un paso más: no sólo es inmoral la soberanía, sino que ella es quien obliga a la sociedad, y al hombre mismo, a ser inmorales. El Estado imperante a la sazón corrompe al hombre. En tal estado de cosas, Rousseau no puede hacer sino exigir abiertamente el derrocamiento de dicho Estado. Así, pues, hizo exactamente lo que él personalmente no deseaba. Ejecutor de la Ilustración, sucumbe a la hipocresía de ésta.

Rousseau conjura la imagen del hombre originario, natural y, sólo en cuanto tal, también moral, imagen junto a la cual se derriten y desaparecen la sociedad existente y el Estado imperante. Esta visión utópica del *homme isolé* [hombre aislado], atravesado por la originaria inocencia de su origen extraestatal, es el hilo conductor ficticio a lo largo del cual se despliega el pronóstico de Rousseau. Aunque haya entendido de manera estrictamente política el concepto de crisis, el tono y el ademán de su profecía de la crisis se asemejan a la invocación de una ejecución moral de sentencia. Señores y siervos son iguales; en la crisis, todos los hombres se ven retrotraídos a su estado originario, son examinados interior y exteriormente, y sólo el hombre verdadero, el hombre virtuoso, el hombre trabajador, saldrá airoso de esta prueba[131].

La crisis política del Estado, contra la que previno una y otra vez Rousseau en sus escritos sobre problemas actuales[132], fue conjurada por él como crisis moral a partir del *état d'homme* [condición de hombre] inocente. Y con ello dio expresión a lo que sus contemporáneos querían comprender y, en definitiva, escuchar.

La expresión de la crisis en este sentido retador surgió de hecho cuando el veredicto constantemente pronunciado por los ilustrados exigió también un inmediato cumplimiento, sobre la base de los postulados políticos encerrados en él. La conducta apolítica —o, en su caso, indirectamente política— de la nueva élite frente al Estado, espoleada dialécticamente por la monopolización del poder en manos del soberano absoluto, entra en Francia hacia el año 1770 en el estadio de su consciencia política autónoma[133]. A la vinculación teórica del supremo poder estatal con los intereses de la sociedad se une de modo creciente la voluntad de vincular también al poder político —dando el rodeo de los Parlamentos o en forma de una Constitución[a]— a las leyes eternas e inmutables que la sociedad descubre y predica. La nueva élite irrumpe con sus postulados en el campo de las pugnas políticas con el Estado imperante. Sin embargo, la posición moral garantizadora de superioridad interna y de inocencia no fue abandonada en modo alguno, sino que se prosiguió su elaboración y fortalecimiento. La disyunción crítica entre un reino de la bondad natural y el campo de la política estatal, declarado por obra y gracia de esta escisión como reino de la pura violencia, se ve agrandada y agudizada; ahora sirve para defender la inocencia de una posible agresión. Hasta el presente —se afirma en un escrito del año 1780[134]— las fuerzas en liza se habían mantenido equilibradas en Francia —la burguesía, dicho sea de paso, se considera ya a sí misma como factor político independiente—; la *action de la force et la réaction des volontés* [acción de la fuerza y la reacción de las voluntades] constituían un *balancement des puissances* [equilibrio de potencias]. La nueva sociedad se alza frente al *ancien régime* con la conciencia de absoluta paridad política; la voluntad burguesa, sin embargo, sigue ocultando su agresividad bajo la capa de la necesidad y la inocencia de la mera reacción. El fermento revolucionario de la ideología burguesa consiste precisamente en que se considera a sí misma como mera «reacción». Porque la inocencia obliga —y en este punto se anuncia la influencia de Rousseau, que se añadió a la de los ilustrados progresistas y puso a disposición de la pugna política las fuerzas del corazón y de los sentimientos, junto con la *volonté générale*—, fuerza a la revolución a presentarse. La guerra civil no amenaza mediante los descontentos e ilustrados; su amenaza se presenta más bien en la figura del hombre virtuoso. Su veredicto moral no permanece ya en el campo de lo políticamente facultativo y no vinculante, sino que le obliga al mismo tiempo a llevarlo a la realidad. *Car la vertu s'aigrit et s'indigne jusqu'à l'atrocité. Caton et Brutus étoient vertueux; ils n'eurent à choisir qu'entre deux grands attentats, le suicide ou la mort de César* [Pues la virtud se irrita e indigna

a. [*Verfassung*].

hasta la atrocidad. Catón y Bruto eran virtuosos; no tuvieron elección sino entre dos grandes atentados: el suicidio o la muerte de César][135].

La sociedad no sólo se constituye —para sostenerse a sí misma[136]— en juez moral, sino que, además, se ve constreñida a ejecutar en la práctica su propio veredicto, con objeto de poder seguir existiendo. Suicidio o muerte del soberano: ésta es la alternativa; con ello, el dualismo moral se agrava, por vía de postulado, hasta convertirse en una cuestión decisiva de máxima agudeza. Las categorías polares son trasladadas al campo político y, al imponer a éste su impronta, crean una situación de alternativa sin salida posible. La crisis se ve determinada por el dualismo moral. Hasta qué punto esto es cierto, se evidencia en los pronósticos que formula la burguesía acerca del incierto futuro.

Los *pronósticos* de la burguesía testimonian, desde luego, el carácter real y objetivo de la crisis, pero al mismo tiempo —y por si fuera poco, de manera decisiva— han fijado la esencia de esta crisis. Las cabezas se han calentado en exceso, escribe Diderot[137] a la princesa Dashikov, en San Petersburgo, cuando Luis XVI desterró de París al Parlamento, en el año 1771; y con ello pareció quedar eliminado el último resto de una posible protección jurídica ante los atropellos del poder arbitrario. Pero el incendio se propagó, y los principios de libertad e independencia, encerrados hasta entonces en el corazón de los hombres capaces de pensar, se establecieron ahora de modo abierto y sin velos. Diderot lanza una ojeada al tiempo pasado; el espíritu del siglo es el de la libertad, y ya es del todo imposible intentar poner freno a su asalto impetuoso. *Une fois que les hommes ont osé d'une manière quelconque donner l'aussaut à la barrière de la religion, cette barrière la plus formidable qui existe comme la plus respectée, il est impossible de s'arrêter. Dès qu'ils ont tourné des regards menaçants contre la majesté du ciel, ils ne manqueront pas le moment d'après de les diriger contre la souveraineté de la terre* [Desde el momento en que los hombres, de la manera que sea, se han atrevido a tomar por asalto la barrera de la religión, barrera la más formidable de las existentes, y la más reverenciada, resulta imposible detenerse. Desde el momento en que dirigen miradas torvas contra la majestad celestial, no tardarán inmediatamente en dirigirlas contra la soberanía terrenal][138].

El encausamiento proseguido hasta entonces por la Ilustración, y esto quiere decir por la Crítica contra Estado e Iglesia —que habían constituido el contrapeso dualista frente al cual pudo desarrollarse la autoconciencia burguesa—[139], amenaza ahora, abierta y crudamente, al poder constituido. Y con la amenaza al dominio regio se vuelve notoria la crisis política. *Telle est notre position présente, et qui peut dire où cela nos conduira?* [Ésta es nuestra condición presente, ¿y quién puede decir hacia dónde nos conducirá esto?]. La seguridad desaparece, y la situación crítica trae consigo, forzosamente, la interrogación hecha al

futuro. Diderot tiene ya preparada la respuesta, y ésta es inequívoca. Es una respuesta dualista, y su claridad y univocidad radica precisamente en la dualidad: *Nous touchons à une crise qui aboutira à l'esclavage ou à la liberté* [Acariciamos una crisis que desembocará en la esclavitud o en la libertad][140]. Del *pour et contre* del encausamiento crítico surge —una vez que el Estado se ha visto complicado en dicho proceso— el «o esto, o aquello» de una crisis que trae consigo, de forma ineludible y forzosa, la decisión política.

Para Diderot, la crisis es aquí no sólo un período de anarquía, de carencia de soberanía jerárquica[141], sino que, por medio de la crisis política y a través de ella, se establece un pronóstico electivo dualista[142], que anticipa el posible final. El resultado de la crisis es libertad o esclavitud, esto es, el fin de la crisis corresponde a la autognosis presente, de la que brota a su vez el pronóstico. En éste la crisis es pensada también, desde luego, como anarquía, como estado de inseguridad, en una palabra: como guerra civil; pero la esencia de esta crisis se determina a partir de su término. Se trata solamente, de hecho, del término del proceso crítico incoado por la sociedad que se separa voluntariamente del Estado en contra de este mismo Estado. La crisis se convierte en tribunal moral cuyas leyes están escritas en los corazones de los críticos burgueses[143]. Con el comienzo de la crisis no sólo irrumpe la inseguridad política, cuyo término —lo mismo que en Rousseau— es imposible predecir; antes al contrario, la crisis política es un momento transitorio cuyo fin está ya ínsito en las categorías de la Crítica burguesa. La escisión crítica entre la inocencia moral y el poder, convertido por obra de dicha escisión en violencia inmoral, determina la decisión política. Cómo resulta ésta, y en favor de quién, parece quedar, para Diderot, en el aire; pero si la decisión tiene lugar —y tiene lugar con toda seguridad—, sólo hay dos posibilidades: despotismo o libertad. La autognosis moral, políticamente indirecta, de la nueva élite, que había determinado la crítica hasta el momento presente, determina asimismo el final de la crisis desde el momento en que la élite se dispone a enfrentarse directamente con el Estado. Son innumerables los pronósticos electivos dualistas y las correspondientes exhortaciones a decidirse de manera radical en favor de la libertad o de la esclavitud; el hecho político de la crisis, unido a ellas, la crisis en cuanto guerra civil, es nombrado muy rara vez[144].

Tenemos, pues, una ambivalencia, a saber: por una parte, enfrentarse al Estado constituido no ya de modo indirecto, sino directo, exhortar y conjurar a una pugna intraestatal, y, sin embargo, entender este proceso político como tribunal moral, cuya decisión —de un modo o de otro— anticipa ya el resultado político; en esta ambivalencia a la que nos referimos radica y se encierra la conciencia de la crisis propia de la burguesía ilustrada, conciencia determinada a partir de la crítica política.

Si la existencia del poder político imperante a la sazón se había convertido por obra de la Crítica rigurosa en un *crime*, en un delito, se deducía de ello para el ciudadano que el derrocamiento de este poder soberano, esto es, la *crise*, no puede ser otra cosa que un tribunal justo. Hasta el momento —dice, por ejemplo, el abate Raynal—, el equilibrio dominante ha impedido una subversión y ha puesto freno a posibles violencias y desmanes: *a prévenu ces éclats, ces violences, d'où résulte ou la tyrannie, ou la liberté populaire* [ha prevenido esos estallidos, esas violencias de las que resulta o la tiranía o la libertad popular][145]. Pero ahora, escribe en 1780, los déspotas no pueden contar ya con una eterna exención penal; por el contrario, la sociedad y las leyes se vengarán de ellos: *Ainsi, quand la société et les loix se vengent des crimes des particuliers, l'homme de bien espère que le châtiment des coupables peut prévenir de nouveaux crimes* [De esta manera, cuando la sociedad y las leyes se vengan de los crímenes de los particulares, el hombre de bien tiene la esperanza de que el castigo de los culpables pueda prevenir ulteriores crímenes][146]. El pronóstico electivo dualista en el que se condensa la incertidumbre de la inminente guerra civil se revela como un pronóstico forzoso terminal, que anticipa de modo volitivo, como ya ejecutado, el veredicto moral recaído sobre el antiguo mundo. El término de la crisis está encerrado en el justo castigo de los criminales. La guerra civil se ve conjurada así en el presente, en la misma medida en que su decurso es entendido como la ejecución práctica de una jurisdicción moral.

La interpretación dualista que aplican los «filósofos» a la crisis, los pronósticos de elección, agravados hasta convertirse en una alternativa de dos términos únicos, no son sino una traslación de las categorías mentales forenses de la conciencia ilustrada, de los rigurosos veredictos de una justicia moral, al campo de la historia. La crisis se convierte en proceso moral; con ello quedaba eliminada la cuestionabilidad de la situación crítica, encubierta la crisis y agudizada por obra de este mismo encubrimiento... La ocultación de la crisis como crisis política es su agravamiento, así como, a la inversa, permanece oculta en el agravamiento. La crisis del siglo XVIII radica hasta tal punto en las categorías dualistas que eliminaron aparentemente lo político, que bien puede decirse: la crisis surge de la dialéctica de moral y política y es dicha dialéctica al mismo tiempo; tal cosa significa que la crisis sólo era tal porque, en el fondo, permaneció oculta en cuanto crisis política.

Velar este encubrimiento en cuanto tal encubrimiento constituye la función histórica de la Filosofía utópica de la historia. En ella yace al mismo tiempo la agravación, por así decirlo adicional, de la crisis, porque suministra la evidencia de que la decisión pendiente tiene de hecho el resultado de un juicio moral. Ella pone en evidencia el carácter inevitable del decurso histórico, con el cual se identifican los ciudadanos, para ejecutar su veredicto moral en alianza con la historia entendida

de manera filosófico-histórica. La Filosofía de la historia logra que los burgueses conquisten impulso y seguridad para producir la crisis como un tribunal moral.

Con el objeto de explicar esto más claramente hemos de ceder ahora la palabra a un hombre que obtuvo máxima influencia en las dos décadas inmediatamente anteriores a la gran Revolución; nos referimos al abate Raynal[147]. Raynal fue un auténtico profeta de la crisis, y además en un doble sentido: profeta de la crisis en cuanto que anuncia la guerra civil inminente y profeta al mismo tiempo del tribunal moral, que conjura él con la certeza filosófico-histórica de que la crisis transcurre también, de hecho, en el sentido de su pronóstico forzoso. *J'ai cru m'entretenir avec la Providence* [Me pareció conversar con la Providencia], observó en cierta ocasión Federico el Grande, tras mantener una conversación con Raynal cuya ironía le pasó totalmente inadvertida al abate fugitivo de la policía francesa[148]. Raynal fue un típico *philosophe de l'histoire*, que apenas tuvo un solo pensamiento genuino y propio, pero que, en su calidad de miembro asiduo de los salones parisienses, supo compilar celosa y puntualmente las opiniones que allí corrían[149]. Precisamente en cuanto obra colectiva de los principales representantes de la *République des Lettres*, su obra constituye un termómetro ideal de la Filosofía de la historia que imperaba por doquier a la sazón y que imprimió su sello decisivo a la burguesía. En sus deseos y esperanzas privadas era Raynal progresista y moderado; siempre se mostró partidario de una transformación lenta y segura de las condiciones existentes con el fin de arribar a una *Constitution tempérée* [Constitución equilibrada][150]. En sus teorías políticas, por el contrario, pisaba ya el terreno de Rousseau, abogó en pro de una soberanía indivisa del pueblo[151], y fue también —pese a su condición eclesiástica— un heraldo de la religión natural del corazón[152]. En cuanto hombre virtuoso, por último, el *Inquisitif*, como solían llamarle sus amigos, se erigió a sí mismo en juez moral, dividió al mundo en dos mitades y seguidamente las sometió a su juicio. *Il s'agit avant tout d'être vrais, et de ne pas trahir cette conscience pure et droite qui préside à nos écrits et nous dicte tous nos jugements* [Se trata, por encima de todo, de ser verdadero, y en absoluto traicionar esta conciencia pura y justa que preside nuestros escritos y dicta todos nuestros juicios][153]. El salto desde la jurisdicción moral hasta el reaseguro filosófico-histórico se torna claro y evidente en Raynal. El constante veredicto condenatorio que recayó sobre el despotismo desde el alto sitial de la moral recibe en él el rango de un tribunal universal[154].

En 1770 publicó por vez primera —de modo todavía anónimo— su *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des européens dans les deux Indes*. Se trata de una elaboración filosófico-histórica de la crisis política. El impulso del que brotó esta obra, y que imprimió a la misma su carácter, partió directamente de la situación

crítica. *Tout est changé et doit changer encore* [Todo ha cambiado, y aún debe cambiar]; con estas palabras abre Raynal su obra[155]. *Mais les révolutions passées et celles qui doivent suivre, ont-elles été, peuvent-elles être utiles à la nature humaine?* [Pero las revoluciones pasadas, y las que deben venir, ¿han sido, pueden ser útiles a la naturaleza humana?]. Es una pregunta típica de los salones de París, y es precisamente la pregunta de la crisis. Se interroga por la «utilidad» de la revolución, y la respuesta la da la historia. Pero la historia es captada mentalmente con las categorías de la crítica moral.

Raynal escribe la historia de dos mundos, del viejo y del nuevo. El reino natural e inocente de los selváticos países transoceánicos, que hasta el momento constituía el gran *reservoir* de una crítica indirecta contra el despotismo[156], adopta el papel histórico de la nueva sociedad. Raynal no habla directamente del Estado francés y de sus contrincantes «naturales», educados según el derecho ideal del *bon sauvage*, sino que pinta la historia de dos continentes con objeto de dar en el blanco, aunque indirectamente, del *état actuel de l'Europe*[157]. En el decurso de la historia económica y colonial de los Estados europeos en Ultramar, la historia universal se convierte en el tribunal universal. La inocencia natural que impera más allá del Atlántico y la tiranía que oprime a los hombres aquende el océano se enfrentan entre sí cual dos reinos maniqueos, *séparés par une mer immense* [separados por un inmenso mar][158].

Separados por el océano, con el descubrimiento del Nuevo Mundo da comienzo un único y poderoso proceso histórico entre América y Europa. El decurso histórico de este proceso se cumple plenamente según el esquema que había dirigido hasta entonces la crítica política indirecta. La oposición polémica entre la inocencia moral y el despotismo inmoral es ubicada ahora geográficamente y proyectada sobre el pasado, con objeto de enderezar el rumbo —con necesidad histórica, que es una necesidad moral— hacia una decisión terminante y definitiva. Oprimido y explotado, el nuevo mundo —virtuoso y dotado de derechos originarios e inviolables— se zafa de la despótica soberanía de sus señores coloniales. El orto del nuevo mundo y el ocaso del viejo mundo del despotismo no son sino un único movimiento interrelacionado y equilibrado. Ambos continentes, América y Europa, se asemejan a dos platillos, uno de los cuales sube mientras que el otro baja necesariamente. Con la época presente ha sido alcanzado el tiempo del cambio, del giro, de la vuelta súbita. La obra de Raynal concluye con la exposición del latente movimiento de independencia de los colonos americanos, y culmina en el pronóstico de su definitiva liberación[159]. Para acabar de dar alas al movimiento, más de veinticinco mil ejemplares de la obra de Raynal fueron distribuidos en las colonias americanas[160]. La invencible resistencia de los colonos, muy cercanos a la naturaleza y a la vida primitiva y, sin embargo, poseedores de una mentalidad ilustrada, acabará

por sacudirse de encima el yugo de los déspotas del otro lado de los mares. *Réduits à opter entre l'esclavage et la guerre* [Forzados a optar entre la esclavitud y la guerra][161], acabarán por echar mano a las armas, y la victoria caerá, con toda certeza, del lado de la inocencia americana. La inminente autonomía política de los virtuosos colonos americanos será el término de un proceso históricamente obturado y, en realidad, moral, librado entre el Antiguo y el Nuevo Mundo. La escisión crítica entre la moral y la política conduce —mediante el rodeo, geográficamente tan evidente, de la separación entre Europa y América— hasta la victoria de la nueva sociedad.

Todos los hechos históricos y geográficos ganan por tanto sentido y cohesión interna mediante el fermento filosófico-histórico que empapaba las páginas de esta obra y que ella logró expandir e imponer. El camino seguido por Raynal para hacer visible y comprender en su realidad el latente estado de decisión que imperaba en Francia sigue siendo un camino indirecto. En efecto, Raynal se sirve de un doble rodeo, a saber, del rodeo en torno al planeta y del rodeo en torno a la historia. Se trata en realidad del rodeo propio de la Filosofía de la historia, encaminado a comprender la crisis actual y... a conjurarla[162].

Todo el último capítulo, redactado por Raynal en el año 1770, constituye una exposición indirecta de las circunstancias francesas y al mismo tiempo una exhortación a emular el movimiento americano de independencia. Cada una de sus frases lleva al lector a un constante ir y venir entre las colonias ultramarinas y la nueva sociedad ideal francesa; describe sus relaciones con la metrópoli londinense y se refiere en realidad a la corte de Versalles.

La brutal legislación tributaria promulgada por el Parlamento británico (esto es, por la corte francesa) dio origen en los Estados a una ejemplar *résistance indirecte et passive*[163] de los inocentes colonos. Éstos son castigados sin haber cometido delito alguno, y la situación se prolongará hasta que ellos puedan gobernarse a sí mismos —en realidad, el objetivo perseguido por los burgueses franceses[164]—. La diferencia entre el *ancien régime* y la nueva sociedad es arrancada de la vertical social y ataviada con ropaje geográfico. El dualismo moral que orientó y dirigió la Crítica hasta entonces se amplía hasta la dimensión de una diferencia atlántica entre el Antiguo y el Nuevo Mundo. Esta diferencia atlántica se convierte en señal histórico-universal de la crisis, que fuerza una reacción, un cambio definitivo. Así, pues, en el enmascaramiento, enigmático de una construcción histórica global, universal, se invoca el derrumbamiento del mundo antiguo. Si la distancia que separa geográficamente América y Europa es insalvable, la victoria de la nueva sociedad sobre el despotismo es moralmente segura. *Hélas!... les crimes des rois et les malheurs des peuples rendront même universelle cette fatale catastrophe qui doit détacher un monde de l'autre. La mine est préparée*

sous les fondements de nos empires chancelants; les matériaux de leur ruine s'amassent et s'entassent du débris de nos loix, du choc et de la fermentation de nos opinions, du renversement de nos droits qui faisoient notre courage... de la haine à jamais irréconciliable entre des hommes lâches qui possèdent toutes les richesses et des hommes robustes, vertueux même qui n'ont plus rien à perdre que leur vie [¡En fin!... Los crímenes de los reyes y las desgracias de los pueblos convertirán en universal esta fatal catástrofe que habrá de separar un mundo del otro. Ya está preparada la mina en los fundamentos de los imperios tambaleantes; los materiales para su ruina se amontonan y ensamblan a partir de la dispersión de nuestras leyes, del choque y fermentación de las opiniones, del trastocamiento de nuestros derechos, alimento de nuestro coraje... del odio irreconciliable entre hombres disolutos que poseen todas las riquezas, y hombres íntegros, incluso virtuosos, que no tienen nada que perder excepto la propia vida][165].

Dos mundos se separan entre sí. En la misma medida en que es posible evidenciar el dualismo moral en la polaridad geográfica, con toda pulcritud, resulta insalvable en el ámbito del mundo social. En absoluta contradicción con las condiciones existentes de hecho tanto en Francia como en América, hay sólo dos clases: ricos y pobres, propietarios y desposeídos, *c'est à dire les maîtres et les esclaves* [es decir, señores y esclavos][166]. Los estratos o clases sociales, de acuerdo con la imagen dualista del mundo de los potentados carentes de poder político, se ven envueltos en la crisis que posibilita a aquellos que pertenecen al grupo de los virtuosos carentes de poder vencer al cabo lo mismo que los americanos. Las divergencias son insalvables, como el océano Atlántico, que separa la virtud de la maldad. *En vain... d'établir un traité de paix entre ces deux conditions* [Superfluo... establecer un tratado de paz entre estas dos condiciones][167]. Intentar atemperar la tensión o suprimirla del todo es una quimera vana; dicha tensión sólo puede ser suprimida mediante una decisión radical.

El tribunal moral, invocado por Raynal a través del rodeo de una filosofía universal de la historia, válida para todo el planeta, no es otro en esta concreta situación —y en este punto no permite él la menor duda— que éste: la guerra civil. *Gardons nous en effet de confondre la résistance que les colonies Angloises devroient opposer à leur métropole, avec la fureur d'un peuple soulevé contre son souverain par l'excès d'une longue oppression. Dès qu'une fois l'esclave du despotisme auroit brisé sa chaîne, auroit commis son sort à la décision du glaive, il seroit forcé de massacrer son tyran, d'en exterminer la race et la postérité, de changer la forme du gouvernement dont il auroit été la victime depuis des siècles. S'il osoit moins, il seroit tôt ou tard puni de n'avoir eu qu'un demi courage...* [Guardémonos de confundir la resistencia que las colonias inglesas habrían de oponer a su metrópolis con el furor de un pueblo

sublevado contra el soberano a causa de lo excesivo de una opresión continuada. Desde el momento en que el que fuera en tiempos esclavo del despotismo rompe su cadena, y confía su suerte a la decisión de la espada, se verá forzado a masacrar al tirano, exterminar su linaje y posteridad, y cambiar la forma de gobierno de la que había sido víctima durante siglos. Si se atreviera a menos, sería tarde o temprano castigado por no haber tenido sino un coraje a medias...][168].

La guerra civil, que Raynal confiaba en poder esquivar, llevado de su esperanzada fe en el progreso, fue legitimada por él abiertamente mediante su reducción moral de las circunstancias imperantes a dos oposiciones radicales. *Les partis extrèmes et les moyens violents* [Las posiciones extremas y los medios violentos] —carentes en sí de justificación— se tornan justos por obra de la inmoralidad del soberano[169]. El dualismo moral, que hasta el momento presente había dirigido una toma indirecta del poder, siempre dentro del marco del Estado existente, y había hecho posible una crítica meditada, justifica automáticamente la guerra civil si la virtud quiere pisar el terreno propio de la acción política. La guerra civil es un evento inocente; conduce, sí, a violencias y a crímenes sinnúmero, pero su esencia íntima está determinada por la crítica política. Con la condena moral del Estado, con la identificación entre Estado y violencia pura, dada junto con la escisión dualista de la realidad, con su estigmatización como amo cruel de esclavos, la rebelión contra esta soberanía estatal injusta se convierte en un enjuiciamiento moral. La guerra civil es para el Estado una crisis, pero ésta a su vez es para los «ciudadanos» un tribunal. La garantía interna de que en el amenazador estado de inseguridad la crisis política hallará al fin un término favorable, yace ya en la inocencia política de una Filosofía de la historia que no conjura e invoca esta crisis como guerra civil, sino la guerra civil como tribunal moral.

El decurso de la subversión profetizada por Raynal obtuvo muy pronto la confirmación deseada por obra de los acontecimientos históricos americanos. Thomas Paine acompañó todos los sucesos que se desarrollaron entre 1776 y 1783 con sus comentarios periodísticos, que defendían con agresividad radical la posición de la libertad. Paine eligió para su revista el título *The Crisis*. Con la seguridad instintiva de un divulgador propagandista —lo que, a su modo, era también Raynal en Francia[170]— comprimió en esta palabra el doble sentido de una guerra civil que al mismo tiempo era la ejecución de un enjuiciamiento moral que, con la misma seguridad con que se separan entre sí dos continentes, conduce al cabo a la victoria de la inocencia y de la libertad. Con la guerra de la Independencia se inicia la época en la cual virtud y vicio se separan entre sí, porque los corazones humanos son medidos y sopesados. *These are the times that try men's souls* [Éstos son los tiempos que ponen a prueba el temple de los hombres][171]. La guerra civil entre los

colonos y las tropas de la metrópoli británica era, para Paine, una crisis moral; y con la terminación de la guerra, en el año 1783, la decisión recayó en favor de la moral: la tiranía —difícil de derrotar, como el infierno[172]— había sido derrocada, *and the greatest and completest revolution the world ever knew, gloriously and happily accomplished* [y la más grande y completa revolución que el mundo ha conocido, gloriosa y felizmente cumplida][173].

La certidumbre moral de que el fin de la crisis se halla ya ínsito en la escisión crítica entre moral e inmoralidad se convirtió para los combatientes burgueses, a través de la guerra americana de Independencia, en un hecho histórico y una incontestable verdad política. Incluso con el empleo de la violencia, la victoria estaba unida de antemano a las banderas de la inocencia: *The harder the conflict, the more glorious the triumph* [Cuanto más duro el conflicto, más glorioso el triunfo][174]; el término de las pugnas bélicas estaba establecido ya, de hecho, en la posición moral de partida, y con ello podía justificarse asimismo una guerra civil, desde su resultado final, moralmente cierto[175]. El ejemplo americano ofreció y constató esta doctrina.

La exagerada potenciación de las antítesis polémicas, consumada por Raynal con carácter válido para todo el mundo al extender el dualismo moral histórica y geográficamente, recibió por tanto una cobertura de garantía solidísima —tanto histórica como geográfica— por medio de las guerras de Independencia americanas. Raynal acogió en su obra párrafos enteros —y por cierto, los más revolucionarios— de los comentarios escritos por Paine; el libro de Raynal fue devorado ávidamente por el público francés hasta un total de cincuenta y cuatro reediciones[176]. Las categorías maniqueas de Antiguo y Nuevo Mundo y la imperiosa necesidad, unida a ellas, de adoptar lo mismo que en América una decisión rotunda y definitiva, se volvieron virulentas también en Francia. El secreto, el misterio guardado durante tantos años, surge ahora a la luz. *Leur cause est celle du genre humain tout entier: elle devient la nôtre...* [Su causa es la de todo el género humano: se convierte en la nuestra][177]. Y tras del ejemplo americano debe esperarse con razón que la inminente crisis se desarrolle de hecho en el sentido de un proceso moral[178]. La guerra civil, inminente ya en Francia, y que Raynal supo reconocer claramente en cuanto tal, recibió mediante la glorificación del alzamiento americano el halo de una necesariedad trascendente a todos los participantes en ella, transoceánica por así decir[179]. Una lucha armada entre el *ancien régime* y la nueva sociedad —caso de que hubiese de verificarse— permanecería retenida y celada en el seno de la Filosofía de la historia de alcance y extensión mundial, que culminó en la crisis forzosa de dos mundos.

Así, pues, Raynal dio respuesta a través de un rodeo filosófico-histórico a la cuestión crítica planteada por la situación de partida: «¿Son

útiles las revoluciones?». La crítica política indirecta, que se vio remitida desde un principio a un futuro de carácter utópico, halló su aparente cumplimiento en una Filosofía de la historia que garantiza la ejecución de los veredictos burgueses. La certeza progresista en la victoria final y las visiones escatológicas del Juicio final no se excluyen entre sí, en modo alguno; antes al contrario, ambas se basan en la apolítica autocertidumbre de los actos enjuiciadores burgueses. Estos actos son proyectados sobre el futuro y determinan también para los ilustrados el decurso, la esencia y la conclusión de la crisis. El futuro parece haber sido alcanzado ya. Mediante la escisión crítica de las leyes y el poder imperante, el Estado subsistente a la sazón estaba condenado ya hasta tal punto, que la decisión encargada de introducir la crisis se asemejaba en todo a una ejecución de sentencia que habrá de cumplir en la práctica el veredicto moral pronunciado por los ciudadanos. Es el espíritu de equidad y justicia, dice Raynal, *l'esprit de justice, qui se plait à compenser les malheurs passés par un bonheur à venir* [el espíritu de justicia, que se complace en compensar la infelicidad pasada mediante la felicidad venidera][180]. Y en tanto en cuanto la antítesis de moral y política fue vertida, con eficaz y sugestivo naturalismo, sobre los continentes europeo y americano, halló la certidumbre utópica un endurecimiento adicional. Ultramar y futuro son, para Raynal, el campo ficticio de descarga que garantiza indirectamente una victoria de la moral. Con ello, la crisis quedaba vencida y superada filosófico-históricamente. En una superación de este género, sin embargo, radicaba justamente su agravación. La historia colonial de Raynal, en la que se captó y reconoció ya la inminente guerra civil, era al mismo tiempo una conjuración de la subversión, velada bajo ropajes filosófico-históricos. Crisis y Filosofía de la historia se evidencian con ello como un fenómeno doble, complementándose recíprocamente y guardando íntima relación mutua. Se basa ésta en el proceso crítico incoado por la burguesía contra el Estado. De la Crítica surge la Filosofía de la historia; la Crítica es el heraldo de la crisis. La naturaleza propia, la peculiaridad de la crisis, esto es, la de ser vista por los ciudadanos y al mismo tiempo no vista, ser querida por ellos y al mismo tiempo rechazada, se daba sobre la ambivalencia de la Ilustración, que proporcionalmente a su proceso de desenmascaramiento trae consigo la censura política. La incertidumbre de la crisis es idéntica a la certidumbre de la planificación utópica de la historia. Una provoca y requiere a la otra, y a la inversa; y ambas juntas perpetúan desde entonces el proceso abierto por la inteligencia burguesa, sin vislumbre real de tal cosa, contra el Estado absolutista.

La utopía burguesa es el «hijo natural» de la soberanía política absolutista. Con ello el Estado sucumbe a sus propias condiciones. El Estado, en cuanto réplica a la catolicidad cristiana que se descomponía, era una estructura formal de orden y jerarquía que había de apartar a

un lado necesariamente al hombre en cuanto tal, si quería salvaguardar su propia forma. El súbdito fue privatizado en cuanto hombre. Para defender y garantizar su soberanía, el Estado absolutista procuró por todos los medios crear más allá de la religión y de la política un campo de indiferencia que defendiera al hombre de los terrores de una guerra civil y le permitiera acudir tranquilamente a sus quehaceres y negocios. El hombre en cuanto súbdito, desintegrado, se agrupa al fin —inicialmente a través de los miembros más destacados de su inteligencia— en la sociedad civil-burguesa, y procura hallar su nueva patria en el campo apolítico y arreligioso. Pero donde la encuentra es en la moral, esto es, en el producto de la religión privatizada en el seno del Estado perfecto y concluso en su forma. Su campo de acción es el mundo: el mundo ilimitado y abierto. El sistema absolutista de Estados sucumbe ante el asalto indirecto de una sociedad que invocó precisamente aquella moral universal que el Estado quería eliminar, y con la cual —sin tocar políticamente, en apariencia, el Estado absolutista— hizo saltar sin remedio, desde dentro, este mismo sistema. La concentración del poder en las manos del soberano absoluto hizo posible, al otorgar su protección política, la formación de una sociedad que el absolutismo, en cuanto sistema político, no era capaz de integrar en su seno. El Estado en cuanto producto, condicionado por la época, de las luchas religiosas confesionales —cuya formalidad había mediatizado estas pugnas de carácter confesional—, se ha convertido en la víctima de su propia evidencia histórica.

La disolución del absolutismo se lleva a cabo en el curso de un impetuoso proceso en el cual la Crítica burguesa había desgarrado el cuerpo de la historia. Los veredictos del ámbito moral interno sólo reconocen en la realidad imperante una entidad inmoral, que provoca su condenación en la medida en que los jueces morales mismos son impotentes para ejecutar sus propias sentencias. En idéntica medida, sin embargo, creció en la nueva élite la conciencia de encarnar el verdadero ser, el ser moral, el ser auténtico. La historia se ve desposeída de su facticidad, para asentar sobre la razón a la moral burguesa. Los ciudadanos burgueses apolíticos, enajenados de la historicidad, consideran como lo más natural del mundo el que la historia, en cuanto pecado original de la naturaleza, deba ser desandada. La historia no puede ser experimentada de otro modo sino filosófico-históricamente, como un proceso de la inocencia que tiene que realizarse objetivamente. De la Crítica soberana brota, de manera aparentemente libre de trabas, la soberanía de la sociedad. En su condición de autor, el intelectual burgués creía ser el creador de autoridad por antonomasia. La guerra civil inminente, cuya terminación seguía siendo tan imposible de prever cuanto que todavía estaba pendiente de hecho, estaba ya decidida moralmente para el ciudadano. La certidumbre de la victoria radicaba justamente en la

conciencia extrapolítica y suprapolítica, que —si bien sólo había sido en principio una réplica, condicionada por la situación, al absolutismo imperante— se había potenciado a sí misma como autogarantía utópica. El burgués, condenado a desempeñar un papel apolítico, halla refugio en la utopía. Ésta le suministró su seguridad y su poder. Ella fue, en definitiva, el poder político indirecto *kat'exokhen*, en cuyo nombre fue derrocado el Estado absolutista.

En el *bellum omnium contra omnes* de la República de las Letras halló la moral, repetidamente, nuevos motivos para anticiparse previsoramente a la acción soberana, que carece de motivos, de razones, en el riguroso sentido de la palabra. Esta moral hubo de vivir del cambio constante de argumentación, porque le estaba vedado, de acuerdo con su propia esencia, el acceso al poder. Finalmente, se vio obligada a decapitar al monarca. Llevada de su desesperación ante su propia incapacidad para reconocer la esencia del poder, se acaba refugiando en la pura violencia. Usurpa el poder con la mala conciencia de un moralista convencido de que el sentido y el fin de la historia son convertir el poder en algo superfluo.

La utopía, en cuanto réplica dada al absolutismo, inaugura con ello el proceso de la Edad Moderna[a] que ha dejado tras de sí, hace ya mucho tiempo, su situación originaria de partida. Pero la herencia de la Ilustración es todavía omnipresente.

La transformación de la historia en un proceso forense provocó la crisis en tanta mayor medida cuanto que el hombre nuevo creía poder traspasar su autogarantía moral, sin el menor reparo, a la historia y a la política, esto es, cuanto que era un filósofo de la historia. La guerra civil, bajo cuyo signo y ley vivimos hoy todavía, fue, desde luego, reconocida, pero al mismo tiempo se la minimizó, se le quitó toda gravedad mediante una Filosofía de la historia para la cual la decisión política pretendida sólo representaba el término previsible y forzoso de un proceso moral suprapolítico. Pero precisamente en esta minimización radicaba la agravación, el endurecimiento de la crisis. El postulado —concebido a partir de una imagen dualista del mundo— sostenido por los combatientes burgueses, a saber: la moralización de la política, era tanto más un desencadenamiento de la guerra civil cuanto que en la subversión, en la «revolución», no se veía en modo alguno una guerra civil, sino justamente el cumplimiento de postulados morales. Encubrimiento y agudización de la crisis son un solo y mismo suceso. En el encubrimiento se encierra ya la agudización, y viceversa.

La Crítica inició este proceso; y al permanecer los jueces críticos en una relación indirecta con respecto a la política delimitada de modo

a. [*Neuzeit*].

dualista, enceguecieron para la osadía y el riesgo de todas las acciones y decisiones políticas en las que, no obstante, se actualizan todos los movimientos históricos.

El hecho de que no comprendiesen esto fue también una perfidia de la situación. La Ilustración, obligada al camuflaje político, sucumbió ante su propia mixtificación. La nueva élite vivía en la evidencia de una normatividad moral cuyo sentido político radicaba, desde luego, en la antítesis con respecto a la política absolutista; la escisión de moral y política gobernó la omnipresencia de la Crítica y legitimó una toma indirecta del poder, cuya significación política real, sin embargo —y ello precisamente debido a su autocomprensión dualista—, permaneció oculta para sus actores. Velar este encubrimiento en cuanto encubrimiento fue la función histórica de la Filosofía de la historia. Ella es la hipocresía de la hipocresía en la que había degenerado la Crítica. Con ello se había consumado un salto cualitativo que veda a todos los partícipes la comprensión y certidumbre de su propia ceguera. El anonimato político de la Ilustración se cumple en la soberanía de la utopía. La cuestionabilidad y el carácter todavía abierto y pendiente de todas las decisiones históricamente aún futuras parecen eliminados desde entonces, o bien surgen a la luz del día en la mala conciencia de aquellos que están entregados a ellos. Porque la relación indirecta con la política, esto es, la utopía, que desde la formación secreta de un frente contra el soberano absolutista, constituido por la sociedad, aparece dialécticamente en liza, se transformó en las manos del hombre de los nuevos tiempos en un capital carente de cobertura política. El pagaré fue saldado por vez primera en la Revolución francesa.

NOTAS

Capítulo 1

I

1. Para la génesis del Estado moderno, cf. W. Näf, «Frühformen des 'modernen Staates' im Spätmittelalter»: *Historische Zeitschrift* [en adelante *HZ*] 171 (1951) [trad. esp. de F. González Vicén, *La idea del estado en la Edad Moderna*, ed. de J. L. Monereo, Comares, Granada, 2005]; Íd., *Die Epochen der Neueren Geschichte, Staat und Staatsgemeinschaft vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart*, 2 vols., Aarau, 1945, esp. I, pp. 296 ss. Recientemente, F. Hartung y R. Mousnier, en su informe «Quelques problèmes concernant la monarchie absolue», en *Storia Moderna. Relazioni del X Congresso Internazionale di Scienze Storiche*, Firenze, 1955, IV, pp. 1-55.

2. Cf. W. Näf, *Die Epochen*, I, pp. 411 ss.

3. P. Hazard, *La Crise de la Conscience Européenne* [ed. orig. 1935; trad. esp. de J. Marías, *La crisis de la conciencia europea, 1680-1715*, Pegaso, Madrid, 1975; reimp. Alianza, Madrid, 1988], trad. alem., *Die Krise des europäischen Geistes*, Hamburg, 1939, esp. pp. 108 ss.; F. Rocquain, *L'Esprit révolutionnaire avant la Révolution, 1715-1789*, Paris, 1878, esp. pp. 1-34.

4. P. Janet, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, 2 vols., Paris, ^{3}1887; F. Meinecke, *Die Idee der Staatsräson*, ed. de W. Hofer, München, 1957 [trad. esp. de F. González Vicén, *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*, CEPC, Madrid, 1997]; C. Schmitt, *Die Diktatur*, München, ^{2}1928 [trad. esp. de J. Díaz, *La Dictadura*, Alianza, Madrid, 1985], y su polémica con Meinecke: *Archiv für Sozial-Wissenschaft und Sozial-Politik* 56 (1926).

5. Montesquieu, *Esprit des lois*, III, 5 [trad. esp. de D. Castro, *El Espíritu de las Leyes*, Istmo, Madrid, 2002].

6. Cf. la velada advertencia de Barclay al monarca francés: *Caeterum cum virtutes ac vitia non plus ex merito aestimentur quam ex populari judicio, nihil mirum, si consuetudo et peccantium claritas, atque successus nobilitaverit hanc culpam. Quam si premi et eripi cupis, revocanda est paulatim ad suorum natalium vilitatem. Hic autem efficies, primum nominis veri dedecore; ut apud te perduellio, conjuratio, perfidia, nominetur; Non ut solet, magnitudo animi, prudentia, societas, publici boni cura* [Por lo demás, puesto que ya no puede distinguirse entre virtudes y vicios mediante la estimación del mérito, sino a base del juicio de la gente, no hay por qué extrañarse si las costumbres y condición eminente de quien peca, o sus logros, terminan ennobleciendo tal culpa. Sin embargo, si lo que se quiere es su extirpación radical, hace falta remontarse, poco a poco, a su primer origen. Lo cual habrá de hacerse, antes que nada, con la infamia en el preciso sentido de la expresión, haciéndola llamar, en tu entorno, rebelión, conjura y perfidia, y no, como empieza a hacerse usual, magnanimidad, prudencia y atención al bien público] (Joannis Barclaii, *Argenis*, Frankfurt, ^{5}1626, p. 245).

7. Cf. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Stuttgart/Göttingen, ^{5}1957, II, pp. 95, 107, 260 ss.

8. H. Freyer, *Weltgeschichte Europas*, Stuttgart, ^{2}1954, pp. 516 ss. [trad. esp. de A. Tovar, *Historia Universal de Europa*, Guadarrama, Madrid, 1958]; R. Schnur, *Die französischen Juristen im konfessionellen Bürgerkrieg des 16. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des modernen Staates* (orig. [1957] mecanografiado) [luego publicado en *Festgabe für Carl Schmitt*, Berlin, 1959].

9. J. Bodin, *De republica libri sex* [trad. esp., de la versión francesa, de G. de Añas-

tro, *Los Seis Libros de la República*, ed. de J. L. Bermejo, 2 vols., CEPC, Madrid, 1992], citado por F. Meinecke, *Die Idee*, p. 72. Cf. además C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München/Leipzig, ²1934 [trad. esp. de F. J. Conde y J. Navarro, Trotta, Madrid, 2008], y los dos ensayos de K. Th. Buddeberg, «Descartes und der politische Absolutismus»: *Archiv für Rechts- und Sozial-Philosophie* 30 (1936-1937), y «Gott und Souverän»: *Archiv des öffentlichen Rechts* (nueva serie) 23 (1937).

10. Cf. R. Garnett, *s.v.* «Barclay», *Dictionary of National Biography*, Oxford, 1921-1922.

11. Barclay, *Argenis*, p. 245: *Aut illos in libertatem restitue, aut domesticam praesta quietem, propter quam libertatem reliquerunt.*

12. Cf. para este punto las opiniones contemporáneas, expuestas por G. Hanotaux, *Histoire du Cardinal de Richelieu*, 5 vols., Paris, 1893 ss., I, pp. 542 ss.; y también R. von Albertini, *Das politische Denken in Frankreich zur Zeit Richelieus*, supl. n.° 1 del *Archiv für Kulturgeschichte*, Marburg, 1951, con resumen en pp. 196 ss.

13. Cf. Barclay, *Argenis*, III, caps. 4 y 6, con Cardenal de Richelieu, *Testament politique*, ed. de L. André, Paris, 1947, parte I, cap. 5, 2; parte II, caps. 5 y 8.

14. Barclay, *Argenis*: *Nam si rei non fuerunt sumptis armis, certe tu reus in quem illa sumpserunt* [De hecho, si no fueran ellos culpables al tomar las armas, serías culpable tú, de seguro, contra quien ellos se revuelven].

15. *Ibid.*, p. 261.

16. *Sçachez que presque tous les hommes en sont reduits à ce poinct, ou d'estre en mauvais mesnage avec la conscience, ou avec les affaires du siecle: mais pour ce qu'il n'y a point de félicité parfaite, les sages voyans persecuter la liberté de leurs pensees, s'enfuyent aux cachettes du coeur, et quand votre conscience ne se peut unir au conditions du temps, fuyez à ces cachettes des sages, asservissant à vous mesmes les choses desquelles vous estes le juge, et aux autres celles qui tombent leur jugement. Vos actions exterieures peuvent estre jugees par ceux qui dominent, et pource qu'ils en ont la cognoissance, vous ne pouvez empescher que cette partie ne soit de leur gibier, qu'ils n'exercent sur elles la recompense et la punition, mais ils ne peuvent executer sur vos pensees, ausquelles ils ne peuvent faire le procez. Je di ces choses pour vous et pour moy, Monsieur, pour vous prier que les combats de nos consciences ne sortent point dehors, et si la conscience picque pour esclatter, ne la pouvant rendre morte, il la faut pour le moins endormir* [Habéis de saber que, a este respecto, todos los hombres se encuentran reducidos a estar en mala relación con su conciencia, o a estarlo con los asuntos de su tiempo; pero desde el momento en que no existe una perfecta felicidad, viéndose los sabios perseguidos en la libertad de sus pensamientos, buscan refugio en el más remoto confín de sus corazones; y cuando vuestra conciencia no pueda compaginarse bien con las condiciones del tiempo, buscad también refugio en esos mismos recintos, sometiendo a vos mismo las cosas de las que vos debéis ser el juez, y a los otros el juicio que les es correspondiente. Vuestras acciones exteriores pueden ser juzgadas por aquellos a cuyo dominio estáis obligados, y puesto que ellos las conocen, no podéis impedir que tal cosa sea de su competencia, ni que ejerciten al respecto las correspondientes acciones de recompensa o castigo. Pero carecen de intervención en cuanto a vuestros pensamientos, a los cuales no pueden encausar. Digo esto por vos y por mí, señor, rogándoos que las luchas de nuestra conciencia no desborden hacia el exterior, y si la conciencia empuja hacia este desbordamiento, no pudiendo matarla, por lo menos se hace necesario adormecerla] (Agrippe d'Aubigné, «La confession du Sieur de Sancy», *Oeuvres Complètes*, ed. de Réaume et Caussade, Paris, 1877, II, pp. 369 s.).

17. De Sancy, miembro de la familia de juristas de los Harley, se convirtió en 1597 y llegó a ser Superintendente de Finanzas. En su condición de tal pudo mover a todos los oportunistas entre sus antiguos correligionarios a que aceptasen el edicto de Nantes. Cf. A. Garnier, *Agrippe d'Aubigné et le Parti Protestant. Contribution à l'histoire de la réforme en France*, 3 vols., Paris, 1928, II, p. 255.

18. D'Aubigné, «La confession»: *La raison en est facile: ceux qui sont morts on voulus laisser vivre leur conscience, et elle les a tuez.*

19. Cf. L. von Ranke, *Französische Geschichte*, X, 7, «Meisterwerke», München/Leipzig, 1924, vol. 6, parte 3, pp. 147 ss.; C. J. Burckhardt, *Richelieu, der Aufstieg zur Macht*, München, 1935, pp. 107, 242, 512 ss.

20. Cf., para esto, Richelieu, *Testament politique*, II, 4: ... *il est plus important de prévenir l'avenir que le présent...* [... resulta más importante prevenir lo venidero, que lo presente...]. Objetivo de toda buena política es anticiparse al mal, en lugar de dejarse sorprender por él.

21. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, II, esp. pp. 273 ss.

22. B. Spinoza, *Tractatus Politicus*, 1, § 2 [trad. esp. de A. Domínguez, *Tratado político*, Alianza, Madrid, 1986].

23. Clarendon reproduce los argumentos ante los cuales tuvo que inclinarse Carlos I, para legalizar el proceso del Parlamento contra Strafford: *That there was a private and a public conscience; that his public conscience as a king might not only dispense with, but oblige him to do that which was against his private conscience as a man... That the king was obliged in conscience to conform himself, and his own understanding, to the advice and conscience of his parliament* [Que existe una conciencia privada y una conciencia pública; que su conciencia pública como rey no sólo podía dispensarle, sino que le obligaba a cumplir aquello que colisionara con su conciencia privada como hombre... Que el rey, en conciencia, estaba obligado a conformarse, a sí y a su entendimiento, con los consejos y conciencia de su Parlamento], y añade Clarendon, con mirada retrospectiva: *which was a doctrine newly resolved by their divines, and of great use to them for the pursuing their future counsels* [lo cual era una posición doctrinal asumida recientemente por sus expertos en cosas divinas, y de gran utilidad para ellos a los efectos de evacuar consejo en el futuro] (Clarendon, *The history of the rebellion and civil wars in England*, 6 vols., Oxford, 1888, I, pp. 321, 338 ss.).

24. B. Spinoza, *Tractatus Theologico-politicus*, 19 [trad. esp. de A. Domínguez, *Tratado teológico-político*, Alianza, Madrid, 1985]; sobre la relación con la guerra civil religiosa, cf. 16 y *Ethica*, IV, 37 [trad. esp. de A. Domínguez, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Trotta, Madrid, [2]2005].

25. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, II, p. 362.

II

26. La publicación de la parte *de cive* precede, por este motivo, como es de todos conocido, a las partes correspondientes a la Física y a la Antropología, propiamente anteriores desde un punto de vista metódico; cf. *De Cive* [London, 1642], «Ep. ded.», y también «Praef.» [trad. esp. de J. Rodríguez Feo, *Tratado sobre el ciudadano*, Trotta, Madrid, 1999]; *Leviathan*, II, 18, al final [trad. esp. de C. Mellizo, *Leviatán. La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, Alianza, Madrid, 1989]. Hobbes afirma que ha podido proceder a la publicación de la tercera parte en primer lugar, *praesertim cum eam* [*partem*] *principiis propriis experientia cognitis innixam, praecedentibus, indigere, non viderem* [también porque no me pareció necesario recurrir a las partes precedentes, fundadas como estaban en principios propios probados por la experiencia]. Ya su primer estudio político —la traducción de Tucídides— fue publicado por Hobbes con la intención de lanzar una admonición general sobre la inminencia de la guerra civil, de la mano del ejemplo ofrecido por las guerras fratricidas griegas. Este trabajo apareció en 1628, esto es, en el mismo año en el que el Parlamento había forzado al rey a conceder la *Petition of Rights* [Petición de Derechos] (*English Works*, VIII).

27. Th. Hobbes, *Behemoth*, 1682, ed. de F. Tönnies, London, 1889, V [trad. esp. de A. Hermosa, *Behemoth. El largo parlamento*, CEC, Madrid, 1992].

28. Descartes allana para sí mismo el camino de la independencia interior mediante una renuncia consciente a las novedades exteriores (*Discours de la Méthode* [Leyden, 1637], II [trad. esp. de G. Quintás, «Discurso del Método», en R. Descartes, *Discurso del Método. Dióptrica, Meteoros y Geometría*, Alfaguara, Madrid, 1981]. La primera regla de su *morale par provision* [moral por provisión] le ordena seguir las leyes y costumbres de su país (*ibid.*, III). Hobbes polemiza vivamente contra *custome and example* [costumbre y ejemplo], *Leviathan*, I, 11, *passim*, porque ellas, tal y como demuestra cumplidamente la actualidad, contradicen a la razón. Precisamente la moral y la política se hallan sometidas a la intervención humana: ... *politica et ethica, id est scientia justi et injusti, aequi et iniqui, demonstrari a prior potest* [... política y ética, esto es, la ciencia de lo justo y lo injusto, de la equidad y la iniquidad, pueden ser demostradas *a priori*], porque —dice Hobbes, anticipándose en ello a Vico— *justitiae causas, nimirum leges et pacta ipsi fecimus* [nos corresponde a nosotros precisar las causas de la justicia, con más precisión, lo relativo a leyes y pactos] (*De homine* [London, 1654], X, 5).

29. *De cive*, «Praef.».

30. *De cive*, «Ep. ded.», «Praef.»; *De corpore* [London, 1655], I, 1, 7 [trad. esp. de J. Rodríguez Feo, *Tratado sobre el cuerpo*, Trotta, Madrid, 2000].

31. *Leviathan*, I, 6. Cf. además L. Strauss, *The political philosophy of Hobbes, its basis and its genesis*, Oxford, 1936, pp. 15 ss.

32. H. Arendt ha extraído recientemente, de manera magistral, las consecuencias radicales que se deducen de la actitud individualista de Hobbes en *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Frankfurt a.M., 1955, pp. 232 ss. [ed. orig. 1951; trad. esp. de G. Solana, *Los orígenes del totalitarismo*, Alianza, Madrid, 2006]. No obstante, al intentar comprender el Leviatán como sociedad total, olvida el arranque histórico de Hobbes. Éste deduce la soberanía absoluta del príncipe de la necesidad de defender al «hombre», no la propiedad; la soberanía era para él emanación de una *auctoritas*, no vehículo de una «voluntad de la mayoría». Sólo bajo la protección del Estado absolutista pudo desarrollarse la sociedad en cuanto sociedad de lobos, hasta tal punto que fue capaz de prescindir de dicho Estado, absorbiéndolo en sí. Con toda su consecuencia lógica —en la que no se queda atrás Hannah Arendt— Hobbes no previó este giro de los acontecimientos, ni pudo tampoco anticiparlos en el horizonte de la guerra civil confesional.

33. *Leviathan*, I, 11.

34. *Leviathan*, I, 13; *De cive*, «Ep. ded.».

35. *Leviathan*, I, 13.

36. *De cive*, III, 31.

37. *De cive*, V, 1, 1.

38. Cf. R. Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris, 1953, pp. 129 ss., *passim*, y Z. Lubienski, *Die Grundlagen des ethisch-politischen Systems von Hobbes*, München, 1932.

39. *De cive*, III, 29; *Leviathan*, II, 26. El cielo y la tierra pasarán —parafrasea Hobbes al evangelista Lucas 21, 33—, pero la ley natural, que es al mismo tiempo la ley moral, no pasará.

40. *De cive*, III, 30; *Leviathan*, I, 16. Cf. además R. Polin, *Politique et philosophie*, pp. 170 ss.

41. *The names of just, unjust, justice, injustice, are equivocal, and signify diversly... that when injustice is taken for guilt, the action is unjust, but not therefore the man; and when justice is taken for guiltlessness, the actions are just, and yet not always the man. Likewise when justice and injustice are taken for habits of the mind, the man may be just, or unjust, and yet not all his actions so* [Los nombres de justo, injusto, justicia, injusticia, son equívocos, y tienen significados diversos... de manera que cuando la injusticia es halla-

da culpable, la acción es injusta, pero no por ello el hombre; y cuando la acción es hallada no injuriosa, las acciones son justas, y sin embargo no siempre el hombre. De modo semejante ocurre que cuando justicia e injusticia se refieren a predisposiciones del espíritu, el hombre puede ser justo o injusto, pero sin embargo no así todas sus acciones] (*The elements of law* [London, 1650], Cambridge, 1928, I, 16, 4 [trad. esp. de D. Negro, *Elementos de Derecho Natural y Político*, CEC, Madrid, 1979, reimp. Alianza, Madrid, 2006]). Cf. además las digresiones más pormenorizadas en *De cive*, III, 5, y *Leviathan*, I, 4 y 15.

42. Shakespeare, *Henry IV*, Parte II, I, 1 [trad. esp. de A.-L. Pujante, *Enrique IV*, Espasa Calpe, Madrid, 2007].

43. Hobbes desconoce todavía la distinción —corriente hoy día en el inglés— entre *conscience* (conciencia interior, *Gewissen*) y *consciousness* (consciencia, *Bewußtsein*). En *Elements of Law*, II, 6, 12, define la *conscience* como *nothing else but a man's settled judgement and opinion* [no otra cosa sino un juicio y opinión durable de un hombre]. *Men, when they say things upon their conscience, are not therefore presumed certainly to know the truth of what they say... Conscience therefore I define to be opinion of evidence* [Pero cuando los hombres afirman cosas en conciencia, no se presume por ello que conozcan la verdad de aquello que afirman. Defino por ello la conciencia como opinión de evidencia] (*ibid.*, I, 6, 8). En *Leviathan*, I, 7, suministra Hobbes una historia terminológica que muestra cuán a disgusto renuncia al uso de la palabra: ... *it was, and ever will be reputed a very Evill act, for any man to speack against his conscience; or to corrupt or force another to do so... Afterwards, men made use of the same word metaphorically, for the knowledge of their secret facts, and secret thoughts... And last of all, men, vehemently in love with their own new opinions (though never so absurd), and obstinately bent to maintain them, gave those their opinions also that reverenced name of Conscience, as if they would have it seem unlawfull, to change or to speak against them...* [... fue, y siempre será, tenido por acto malvado que alguien hable en contra de su conciencia, o que induzca con fuerza o con corrupción a otro a hacerlo así... Enseguida, los hombres han pasado a hacer un uso metafórico de la expresión, para significar con ello el conocimiento de sus hechos secretos y de sus pensamientos secretos... Y al final, los hombres, fuertemente atrapados por la novedad de sus opiniones (aunque nunca fueran tan absurdas), se obstinan en mantenerlas, y terminan por dar a esas opiniones el nombre de conciencia, hasta prácticamene proclamar la ilicitud de modificarla o desenvolverse en su contra]. De manera consecuente, Hobbes renuncia en el *Leviathan*, hasta donde le es posible hacerlo, al empleo de la expresión. También allí donde la utiliza como *private conscience*, en los *Elements*, la sustituye más adelante por *opinion* [opinión], *inward thought* [pensamiento interior], *heart* [corazón] y otras.

44. Cf. *De cive*, II, 1, donde Hobbes formula el criterio decisivo propio de su método, esto es, la actitud de estar por encima de los partidos y partidismos: *Methodus scilicet, qua incipitur a definitionibus et exclusione aequivoci, propria eorum est qui locum contra disputandi non relinquunt* [Por tanto, el método que empieza a partir de definiciones y de la exclusión de todo equívoco es sólo apropiado para quienes no dejan que haya lugar a opiniones contrarias].

45. Cf. *De corpore*, I, 1, 7: *Causa autem horum* [los males acarreados por una guerra civil] *non est quod homines ea velint, voluntas enim nisi boni saltem apparentis est...* [La causa, pues, de todo esto no está ya en el hecho de que los hombres quieran estas cosas, puesto que la voluntad tiende sólo al bien, al menos aparentemente], y *De cive*, III, 32: ... *quamquam consentiant omnes in laude dictarum virtutum, tamen dissentiant adhuc de earum natura...* [... y aunque todos están de acuerdo en hacer el elogio de las supradichas virtudes, disienten a la hora de definir su naturaleza]. Hobbes ve el mismo fenómeno que san Agustín, el cual había dicho ya: *Non ergo ut sit pax nolunt, sed ut ea sit quam volunt* [No quieren, pues, que no exista paz, pero sí que ésta sea la paz que ellos quieren] (*De Civitate Dei*, XIX, 12 [trad. esp. de J. Morán, *La Ciudad de Dios*, en *Obras de San Agustín. Edición bilingüe*, vols. XVI-XVII, BAC, Madrid, 1958]).

46. Hobbes no niega la sinceridad y limpieza subjetiva, y la utilidad posible, de los diversos teóricos morales, *sed quae pronunciatae ab illis universaliter, non tamen plerumque universaliter verae sunt* [pero las proposiciones que han enunciado con alcance universal, no resultan, las más de las veces, verdaderas en sentido universal] (*De corpore*, I, 1, 7).

47. *Elements of Law*, II, 6, 13: *The truth is apparent, by continual experience, that men seek not only liberty of conscience, but of their actions; not that only, but a farther liberty of persuading others to their opinions; not that only for every man desireth, that the sovereign authority should admit no other opinions to be maintained but such as he himself holdeth* [La verdad palmaria, a tenor de una experiencia continua, es que los hombres no buscan sólo la libertad de conciencia, sino de sus acciones; y no sólo esto, sino también la libertad de persuadir a otros a favor de sus opiniones; y no sólo esto, pues cada hombre desea que la autoridad soberana admita como únicas opiniones mantenibles las que él mismo mantiene]. *De cive*, I, 5: ... *cum maximum sit certamen ingeniorum, necesse est oriri ex ea contentione maximas discordias* [... cuando se llega a una contraposición límite de opiniones, de necesidad surgen de ello grandes discordias].

48. Este sorprendente giro, que apunta ya la relación subterránea existente entre la guerra civil religiosa y la Revolución francesa, se halla en la conclusión —posteriormente eliminada— del capítulo VIII, libro IV del *Contrato social*, manuscrito de Ginebra, citado según la edición de M. Halbwachs, Paris, 1943, p. 448 [trad. esp. de J. Rubio Carracedo, «El Contrato Social. Manuscrito de Ginebra», en J.-J. Rousseau, *Escritos políticos*, Trotta, Madrid, 2006].

49. *De cive*, III, 27.

50. *Leviathan*, II, 29; cf. *Elements of Law*, II, 8, 5, y *De cive*, XII, 1 ss.

51. *Elements of Law*, II, 7, 2; *De cive*, XII, 1.

52. La separación entre la esfera interna y la externa o, como dice Hobbes, de los *externall acts* [actos externos] y el *inward thought* [pensamiento interior], de *action* [acción] y *habits of mind* [hábitos mentales] (*Leviathan*, I, 15; III, 38, 40, *passim*), está profundamente arraigada en la tradición occidental. Figura en la concepción del mundo estoica y cristiana y a través de san Agustín estuvo presente en toda la Edad Media. Para Tomás de Aquino era evidente que los hombres sólo pueden juzgar acerca de las acciones externas, ya que sólo Dios escudriña lo interior (*Summa Theologica*, I, q. 100, a. 9 [trad. esp. de J. Martorell y otros, *Suma de Teología*, 5 vols., BAC, Madrid, 2006]: *Homo autem qui est legislator humanae, non habet judicare nisi de exterioribus actibus... Sed solius Dei qui est lator legis divinae, est judicare de interioribus motibus voluntatum* [El hombre, en cuanto instituye la ley humana, está en posición de juzgar los actos externos... Dios, que instituye la ley divina, juzga acerca de los movimientos interiores de la voluntad]). Pero la esfera interior y la exterior no constituyeron una oposición pura mientras la institución visible de la Iglesia pudo mantenerlas unidas. Con la disolución del vínculo sostenido por la Iglesia, el abismo se ahondó más aún. Característicos de este hecho son los reformadores, que liberaron a la conciencia de las cadenas de la antigua Iglesia, pero que se vieron obligados a recurrir al Estado. En su escrito titulado *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei* (1523; *Werke. Kritische Gesamt-Ausgabe*, Weimar, 1883 ss., II, pp. 245 ss. [trad. esp. de C. Witthaus, «La autoridad secular», en *Obras de Martín Lutero*, 7 vols., Paidós, Buenos Aires, vol. 2, 1974, pp. 125 ss.]), Lutero otorga carácter directamente temático a la contraposición entre lo externo y lo interno. Las personas internamente piadosas, los verdaderos cristianos, no necesitan ley alguna, *dürffen keyns welltliche schwerdts noch rechts* [no han necesidad de espada, o de derecho humano alguno] (p. 249). La ley, ya sea la del Estado o la del Antiguo Testamento, sólo sirve al orden externo. Impide que los no cristianos, los perversos, *eusserlich yhr bossheytt mitt wercken nicht thüren nach yhrem muttwillen vben* [no se atrevan a ejercitar según les plazca su maldad en sus obras] (p. 250). Precisamente porque la masa humana será y seguirá siendo siempre no cristiana, es asimismo impo-

sible gobernar el mundo según el Evangelio. Quien tal cosa intente, *würde den wilde bössen thieren die band vn keten aufflössen, das sie yderman zu ryssen vnd byssen vn danebe furgeben es weren feyne zame korre thierlin* [romperá lazos y cadenas de fieras salvajes y malvadas, de manera que éstas dañen y destrocen a cualquiera, proclamando al mismo tiempo que son animales tranquilos y dulces] (p. 251). Por ello es necesario separar cuidadosamente ambos gobiernos entre sí, a saber: el verdaderamente eclesiástico, que no se halla sometido a ningún señor terrenal, y el mundano, *das eusserlich frid schaffe vnd bösen wercken weret* [que procure la paz exterior, e impida la acción de las malas obras] (p. 252). La escisión entre lo externo y lo interno practicada por Lutero, su separación entre el reino espiritual por un lado y el mundanal por otro —en el cual el cargo «externo» del señor ha de cuidar de la tranquilidad y la justicia—, parece conducir, pues, a un resultado similar al que también aspiraba Hobbes. Este último potenció en la soberanía efectiva del soberano absoluto —y en cuanto tal, determinante de las leyes— la soberanía de la ley del Antiguo Testamento, cuyo cumplimiento, según Lutero, competía asimismo al príncipe. Ambos pensadores se muestran de acuerdo en que lo interior —ya sea el reino del Espíritu Santo, ya sea una «convicción» religiosa o moral— no puede imperar en este mundo, y su dominación es, antes bien, fuente de redobladas pugnas y dolores. Porque el hombre sigue siendo «una maligna bestia salvaje», *homo homini lupus*. Necesita del señorío para mantener la paz externa, necesita de la ley; su ámbito interior, su fe o sus convicciones no se ven afectados por ello. En este mismo sentido, la oposición entre ámbito externo y ámbito interior formulada por Hobbes figura ya en la tradición cristiana multisecular; recientemente, K. Schilling ha llamado de nuevo la atención, con singular ahínco, sobre esta conexión en «Naturrecht, Staat und Christentum bei Hobbes»: *Zeitschrift für philosophische Forschung* II, 2/3 (1948), pp. 286, 292 ss. Schilling invoca, a este respecto, el contenido de la Filosofía moral de Hobbes, que vincula obligatoriamente a la conciencia. El Estado no es sino la condición necesaria para «vivir libre y abiertamente conforme a los mandamientos de Dios, supremo autor del derecho racional o natural, y conforme a los mandamientos de la propia conciencia, idénticos en todo a aquéllos». Si bien esta derivación del contenido propio de la doctrina moral de Hobbes a partir de la tradición, y la concepción a ella correspondiente —concepción también agustiniana, por lo demás— del Estado de Hobbes como una institución para la salvaguardia de la paz exterior, son acertadas en general, esta interpretación se equivoca respecto a la verdadera contribución histórica de Hobbes que, ante la pluralidad de doctrinas morales y religiosas imperantes de hecho, consistió precisamente en la nueva interpretación funcionalista de los fenómenos de la conciencia. También la escisión entre lo exterior y lo interior, entre convicción y acción, recibe por ello, históricamente, un sentido totalmente nuevo. Una significativa comparación con los reformadores pone esto de manifiesto. La separación llevada a cabo por Lutero entre lo interno y lo externo corresponde a la conciencia de la Revelación, dotada de certidumbre absoluta, mediante la cual puede distinguir entre su reino interior y este mundo. Y desde la necesidad interna que le impele a publicar la palabra de Dios, audible objetivamente en la conciencia, salta hacia el ámbito externo. La escisión, experimentada espiritualmente, es superada al cabo por el profeta, tal y como ha mostrado J. Kühn, *Toleranz und Offenbarung*, Leipzig, 1923, p. 94. De este modo, la autoridad mundana se ve subordinada al reino espiritual, del que participa activamente la conciencia interior; la comunidad humana se convierte en «instituto educativo del pueblo cristiano» y tal cosa «es impensable sin intolerancia». Hobbes es «intolerante» por la razón justamente opuesta. Él pertrecha al Estado con su omnipotencia, precisamente para hallar protección frente a aquellos heraldos de la Revelación (*Leviathan*, I, 2, *passim*) que, a diferencia de Lutero, creían que podrían absorber plenamente las dignidades y autoridades mundanas. A este respecto, hace abstracción precisamente del ámbito religioso interior, con objeto de analizarlo como factor político. Lo mismo que Lutero,

también Calvino entendió la oposición entre el ámbito exterior y el interior exclusivamente a partir de la historia de la salvación (*Institutio Christianae Religionis* [Basel, 1559], IV, 20, 1-3 ss. [trad. esp. de C. de Valera (1597), *Institución de la Religión Cristiana*, Nueva Creación, Buenos Aires/Grand Rapids, 1988]). La esfera interior y la exterior no se hallan en contradicción absoluta mientras el instituto externo que es el Estado cumpla con su función protectora, esto es, mientras se halle empapado y penetrado suficientemente por el ámbito interior cristiano. Interior y exterior no son, en modo alguno, idénticos a cristiano y no cristiano; antes al contrario, esta auténtica contradicción de la historia de la salvación sólo puede ser soportada y superada por medio de una coordinación cristiana entre conciencia y Estado. Sólo en la estela del posterior movimiento reformista se simplificó la relación entre ámbito interior y exterior en una pura oposición: ocurrió ello, por una parte, por medio de los Puritanos, que, llenos de ardiente certidumbre en la Revelación, creyeron poder renunciar a todo asidero externo, y por otra parte, por medio de los políticos, que, en su búsqueda de una neutralidad político-religiosa, procuraron considerar a un número cada vez mayor de ámbitos como *things indifferent* [materias indiferentes]. Cf. R. Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, ed. de Ch. Morris, London, 1954, libros I, IX, X, «Pref.», p. 102; y Jacobo VI, *The Basilikon Doron*, 2 vols., ed. de J. Craigle, Edinburgh/London, 1944, I, pp. 15 ss., 33 ss.). *This hath bred high terms of separation between such (as the Puritans) and the rest of the world; whereby the one are named The brethren, The godly, and so forth; the other, wordlings, time-servers, pleasers of men not of God, with such like* [Esto ha generado una profunda contraposición entre éstos (los Puritanos) y el resto del mundo; así se llama a unos hermanos, y santos, y similares; y a los otros charlatanes, oportunistas, secuaces no de Dios sino de los hombres, y así] (R. Hooker, *ibid.*). Así nació, en efecto, una oposición, en la cual los contendientes por la fe equiparaban el ámbito interior con su buena conciencia, y el resto con el mundo perverso. Contra esta autocomprensión se enderezó la lucha de Hobbes. Entre sus manos, la oposición entre el ámbito externo y el interno se convirtió en una artimaña heurística, para descubrir las motivaciones psicológicas que, en su normatividad, pueden llevar a todos los hombres, sin distinción, a la obediencia de una normatividad estatal. En este sentido, Hobbes se diferencia también fundamentalmente de los Independientes, por más que —como ha mostrado Lips— guarde contactos con ellos en los problemas político-eclesiásticos (cf. J. Lips, *Die Stellung des Thomas Hobbes zu den politischen Parteien der großen englischen Revolution*, Leipzig, 1927, pp. 48 ss.).

53. *De cive*, III, 27-33; *Leviathan*, I, 15, *in fine*. Cf. F. Tönnies, *Thomas Hobbes. Leben und Lehre*, Stuttgart, 1925, pp. 229 s. [trad. esp. de E. Imaz, *Hobbes. Vida y Docrina*, Alianza, Madrid, 1988], y L. Strauss, *The political philosophy*, p. 99.

54. *Leviathan*, II, 18.

55. *Leviathan*, II, 26.

56. *Leviathan*, II, 18.

57. Cf. F. Tönnies, *Thomas Hobbes*, p. 249.

58. C. Schmitt, *Die Diktatur*, München, 1921, pp. 21 s.

59. *De cive*, «Praef.», III, 31.

60. Cf. G. W. F. Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes* [Jena, 1807], ed. de J. Hoffmeister, Leipzig, 1949, p. 148 [trad. esp. de M. Jiménez Redondo, *Fenomenología del Espíritu*, Pre-Textos, Valencia, 2006].

61. *Leviathan*, I, 14; *De cive*, V, 1: *sufficitque ad impletionem legis naturalis (id est moralis) ut quis paratus animo sit ad pacem habendam, ubi haberi potest...* [Basta, para la implementación del derecho natural (esto es, moral) que exista disposición de ánimo respecto a la paz, cuando esta paz es posible...]. La prohibición racional rige tanto para la convicción interna cuanto para la acción, y ello de igual modo: *Ratio tamen eadem neque finem mutat, quae est pax et defensio, neque media nempe animae virtutes* [Sin

embargo, la razón no cambia el fin al que tiende, a saber, la paz y la protección, ni tampoco los medios, esto es, aquellas virtudes de ánimo] (*De cive*, III, 29). Sobre la génesis de la razón a partir del miedo a la muerte —punto de partida histórico de Hobbes—, cf. F. Tönnies, *Thomas Hobbes*, p. 448, y L. Strauss, *The political philosophy*, pp. 15 ss., *passim*.

62. *De cive*, III, 27: *Breviter, in statu naturae, justum et injustum non ex actionibus, sed ex consilio et conscientia agentium aestimandum est. Quod necessario, quod studio pacis, quod sui conservandi causa fit, recte fit* [En resumen, en el estado de naturaleza, lo justo y lo injusto no debe ser valorado respecto a acciones, sino respecto a intenciones y conciencia de quien actúa. Lo que se hace por necesidad, por amor a la paz, por la conservación propia, está bien hecho]. El pacto de todos con todos y la simultánea cesión de sus derechos al soberano hallan aquí su fundamento. Cf. también L. Strauss, *The political philosophy*, p. 26, y Z. Lubienski, *Die Grundlagen*, III, 3, y IV.

63. Para la concepción del *Leviathan*, y lo que le diferencia de los escritos precedentes, cf. F. Tönnies, *Thomas Hobbes*, pp. 237 ss., 248; R. Polin, *Politique et Philosophie*, pp. 92 s.

64. R. Polin, *Politique et Philosophie*, pp. 172 ss.

65. *Leviathan*, II, 17. La decantación del concepto hegeliano del Estado, que Polin no ha tenido en consideración (pp. 77, 175), se encuentra en C. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Hamburg, 1938, p. 168 [trad. esp. de F. J. Conde, *El Leviatán en la Teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Comares, Granada, 2004].

66. *Elements of Law*, «Ep. ded.»; *Leviathan*, I, 5.

67. *De cive*, I, 1.

68. *Leviathan*, II, 22 y 30, «A review and conclusion». Cf. C. Schmitt, «Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes»: *Archiv für Rechts- und Sozial-Philosophie* XXX, 4 (1937), p. 163.

69. Cf. F. Tönnies, *Thomas Hobbes*, p. 222; R. Polin, *Politique et Philosophie*, p. 103.

70. Cf. C. Schmitt, *Der Leviathan*, p. 103.

71. Sobre la relación de Hobbes y Richelieu, cf. R. Polin, *Politique et Philosophie*, p. 75; respecto a Federico el Grande, cf. R. Koser, «Die Epochen der absoluten Monarchie in der neueren Geschichte»: *HZ* 61, p. 279.

72. *De cive*, «Ep. ded.». Los elementos de progreso, que pueden ponerse en evidencia en la filosofía de Hobbes (cf. para ello M. Horkheimer, *Die Entstehung der bürgerlichen Geschichts-Philosophie*, Stuttgart, 1930, p. 68), no determinan en modo alguno su concepción de la historia. Cierto es que Hobbes deduce la existencia de un «progreso» a partir de la actividad científica de la razón y de la cada vez mayor dominación de la naturaleza. *Reason is the pace: Encrease of science the way; and the benefit of mankind the end* [La razón es impulso: el aumento de la ciencia, el camino; y la meta, el beneficio de la Humanidad] (*Leviathan*, I, 6). La luz de la razón otorga también a Hobbes una estricta conciencia de superioridad sobre todo el pasado histórico, sobre su ignorancia y su superstición. La razón y la voluntad sólo están asentadas hacia el futuro, y hacia el futuro de este mundo, sin más allá ni inmortalidad (*Leviathan*, III, 38). Pero la verdadera bienaventuranza no puede ser alcanzada en este mundo; el más alto de todos los bienes es *ad fines semper ulteriores minime impedita progressio* [una progresión, en ausencia de impedimento alguno, hacia confines cada vez más lejanos] (*De homine*, II, 15). El progreso, que también la experiencia nos espolea a fomentar, es para él un continuo proceso de avance, de progresión sin término. Si el hombre alcanzase alguna vez su meta final, perdería todos sus deseos, *et non sentire est non vivere* [y no sentir es no vivir]. El desarrollo de la razón es una tarea del hombre, nacida, sí, del seno de la naturaleza instintiva, pero que sólo puede ser cumplida mediante una reglamentación de esta misma naturaleza, cargada de suyo de sensualidad y afectividad. Es posible fomentar esta reglamentación mediante

una educación racional en las universidades, por cuya reforma tanto se afanó Hobbes, o bien por obra de un monarca, cuando éste aplica su sabia jurisprudencia de manera liberal a la educación de los hombres. Este cometido del hombre respecto del progreso, cometido derivado directamente de la razón, no constituye, sin embargo, la determinación de una historia racional, sino una determinación del Estado (cf. R. Polin, *Politique et Philosophie*, pp. 104 ss.). El Estado, sin embargo, es finito, y está amenazado tanto por el estado de naturaleza de su propio origen cuanto ha logrado separarse efectivamente de él. *Nam vita motus est perpetuus, qui, cum recta progredi non potest, convertitur in motum circularem* [Pues la vida consiste en un movimiento constante que, no pudiendo proceder en línea recta, se tansforma en movimiento circular] (*De homine*, XI, 15). Rosenstock ha señalado que Hobbes, en *Behemoth* (ed. Tönnies, p. 204), entendió de hecho la época comprendida entre 1640 y 1660 como una *revolution*, como *circular motion*, que llevó desde la soberanía real de Carlos I, pasando por dos usurpadores, hasta la soberanía de Carlos II («Revolution als politischer Begriff der Neuzeit», en *Festgabe für Paul Heilborn*, Breslau, 1931, pp. 90 ss.).

73. Hobbes, *por una parte*, reconoce leyes morales que poseen validez aun sin la sanción estatal (*De cive*, III, 28 ss.). Los Estados se hallan vinculados a estas leyes, ya que todos ellos se encuentran conjuntamente en el estado de naturaleza (*De cive*, XIV, 4; *Leviathan*, II, 21); y ellos suministran al individuo un derecho humano primigenio, a saber, la búsqueda de protección cuando el Estado fracasa o no cumple con su deber (*Leviathan*, II, 21). En atención a estas leyes pre-estatales, el Estado funciona como una gran máquina que garantiza el cumplimiento de las leyes naturales. La tradición liberal invoca en Hobbes este punto. Por otra parte, Hobbes reduce el concepto de ley a los cauces de la manifestación de voluntad del soberano, tan consecuentemente que las leyes naturales —después de que el Estado hubo derivado una vez de ellas— pierden el carácter de legalidad o normatividad propia (*De cive*, III, 33; *De homine*, XIII, 9; *Leviathan*, I, 15; II, 27). Gierke pudo, por ello, hablar de una «aniquilación iusnaturalista del derecho natural» llevada a cabo por Hobbes (*Johannes Althusius*, Breslau, ^{3}1913, p. 300). A esta absorción del derecho natural por lo político-jurídico recurrieron los teóricos del Estado absolutista. Hobbes resuelve todo posible conflicto entre conciencia y mandato —*ut tam obedientia nostra, quam inobedientia sit peccatum* [convirtamos en cosa nuestra transformar en pecado, tanto la obediencia como la desobediencia] (*De cive*, XII, 2)— en favor del mandato. La obediencia formal, empero, posee para Hobbes no sólo una calidad legal, sino también, y por ello mismo, una moral. Hobbes potencia la multiplicidad de las voluntades individuales, por encima de la unicidad de muchas voluntades, en la voluntad una y única capaz de garantizar la paz (*De cive*, V, 4). El Estado es no sólo una gran máquina, sino también un ser humano artificial, cuya alma es la soberanía política. Aquí enlazó, como es sobradamente sabido, la teoría democrática de Rousseau. Sólo después de que se prescindió del supremo mandamiento de paz como refugio del sistema de Hobbes, fue posible aislar los diversos planos; éstos, luego, fueron eliminados entre sí en la medida en que se iban independizando las diversas direcciones.

74. *De cive*, «Praef.»; *De homine*, XIII, 9: *Quare etsi actiones quaedam, quae in una civitate justae sunt, in alia sint injustae, justitia tamen, id est non violare leges ubique, ubique eadem est et erit* [Puesto que algunas acciones que son conformes a justicia en un Estado, en otro resultan injustas, y sin embargo, la justicia, o lo que es lo mismo, no violar la ley en lugar alguno, es y será siempre la misma en cualquier lugar].

75. Sólo mediante esta escisión le fue posible a Hobbes reunir bajo una sola rúbrica especulativa las leyes morales y políticas, sin tener por ello que identificarlas utópicamente. En *De homine*, XII, 9, describe Hobbes las virtudes que arraigan en la mentalidad extraestatal: ... *non sunt illae civium virtutes, sed ut hominum* [no se trata de virtudes de ciudadano, sino en cuanto hombre]. Hobbes, en ello, hace abstracción de las doctrinas morales tradicionales, hasta tal punto que caracteriza como virtudes cardinales del indi-

viduo pre-estatal *vis et dolus* [fuerza y engaño]: son ellas las virtudes del hombre como criatura de la guerra civil. *Justitia et injustitia* [justicia e injusticia], por el contrario, son *qualitates non hominis, sed civis* [cualidades no del hombre en cuanto tal, sino del ciudadano] (*ibid.*). Contra esta separación se alzó más tarde la crítica democrática de Rousseau y Marx. Estos últimos tomaron, ciertamente, el concepto de soberanía absoluta de Hobbes, pero lo pusieron al servicio del «hombre». Con ello quedaba superada la frontera del utopismo; la soberanía misma se tornó revolucionaria. Sobre la escisión del hombre en un *ens morale* y un *ens juridicum*, en conexión con Hobbes, en el pensamiento de Thomasius y de Pufendorf, cf. H. Rommen, *Die Staatslehre des Franz Suarez*, Mönchen/Gladbach, pp. 47, 75, y E. Wolf, *Grotius, Pufendorf, Thomasius*, Tübingen, 1927, p. 20.

76. *Leviathan*, II, 18.

77. *De cive*, VI, 13

78. *Leviathan*, II, 30, 31.

79. *Elements of Law*, II, 6, 3; *De cive*, XII; *Leviathan*, III, 32; IV, 46; *Behemoth* (ed. Tönines, p. 62): *A state can constrain obedience, but convince no error, nor alter the minds of them that believe they have the better reason. Suppression of doctrine does but unite and exasperate, that is, increase both the malice and power of them that have already believed them* [Un estado puede forzar a la obediencia, pero no convencer respecto a un error, ni modificar la mente de quienes piensan que les asisten mejores argumentos. La supresión de una doctrina, entonces, sólo puede unificar y exasperar, o lo que es lo mismo, acrecentar la maldad y el poder de quienes creían ya en ella].

80. *De cive*, III, 32 ss.; *Leviathan*, I, 16 *in fine*.

81. El poder absoluto del soberano —y por tanto, la obediencia total— como elemento identificado por entero con la razón y la moral: he aquí una conclusión que ofrece Hobbes, desde luego, pero que él mismo tuvo miedo de extraer. Al consumar Polin (*Politique et Philosophie*, pp. 174, 247) esta identificación, con la mirada puesta en Hegel, tilda a Hobbes de utopista, llevado por una consecuencia mental tanto lógica como histórica.

82. *Elements of Law*, II, 6, 3: *No human law is intended to oblige the conscience of a man, but the actions only* [Ninguna ley humana puede proponerse obligar la conciencia de un hombre, sólo sus acciones]. *Leviathan*, II, 31: *Private, is in secret free* [La posición privada es libre en el secreto]. Cf. *Leviathan*, III, 40.

83. *Leviathan*, II, 29.

84. *Je me soumettrai à la loi* [Me someteré a la ley] —dirá, en el próximo siglo ya, Diderot— *et je réclamerai contre elle... Mais si cette réclamation, prohibée par la loi même, est un crime capital?... Je me tairai ou je m'éloignerai...* [y reclamaré contra ella... Pero ¿y si esta reclamación, prohibida por la misma ley, resulta ser un crimen capital? Entonces me callaré, o me alejaré...] (*Oeuvres Complètes*, ed. de Assézat-Tourneux, Paris, 1875 ss., XI, p. 122).

85. *De homine*, XI, 6.

86. Cf. J. Kühn, *Toleranz und Offenbarung*, pp. 468 ss.

87. 1 Cor 2, 15: ὁ δὲ πνευματικὸς ἀνακρίνει μὲν πάντα, αὐτὸς δὲ ὑπ'οὐδενὸς ἀνακρίνεται. *Ils sont juges* [resultan ser jueces] —describe Voltaire a los críticos, que son presumiblemente los más dichosos de toda la República de las Letras— *et les autres sont jugés* [mientras que los otros son juzgados] (art. «Gens de lettres», de la *Encyclopédie*, en *Oeuvres Complètes*, Paris, 1877 ss.). La conciencia de haberse hecho cargo de la herencia de los sacerdotes no permaneció oculta a los ilustrados: [*la philosophie*] *doit tenir lieu de divinité sur la terre* [[la filosofía] debe ocupar un lugar divino sobre la tierra], dice Raynal en su *Histoire philosophique et politique...*, ed. 1780, XIX, 13.

88. R. Polin, *Politique et Philosophie*, pp. 81 ss.

89. R. Peters, *Hobbes*, Harmondsworth, 1956, p. 17; para la crítica contemporánea, cf. J. Bowle, *Hobbes and his critics*, London, 1951; W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, II, p. 462

III

90. Cf. W. Bahner, «Der Friedensgedanke in der Literatur der französischen Aufklärung», en *Grundpositionen der Französischen Aufkärung*, Berlin, 1955, pp. 141-207.

91. *Le mot de vertu emporte l'idée de quelque chose d'estimable à l'égard de toute la terre; le vice au contraire* [La palabra «virtud» conlleva la idea de algo estimable para todo el mundo; pasa lo contrario con el vicio], dijo Vauvenargues en 1746, «Introduction à la connaissance de l'Esprit humain» (*Oeuvres*, ed. Varillon, Paris, 1929, I, p. 64), y casi toda la Ilustración le seguirá en este punto. *Il n'y a qu'une morale... comme il n'y a qu'une géométrie* [No hay sino una moral única... de la misma manera que no existe sino una única geometría], dice su amigo Voltaire en el *Dictionnaire Philosophique* [Genève, 1764], ed. de J. Benda, Paris, 1954, p. 325. *On ne peut trop répéter que tous les dogmes sont différents, et que la morale est la même chez tous les hommes qui font usage de leur raison* [No se repetirá bastante que los dogmas difieren entre sí, y que la moral resulta ser la misma entre los hombres que hacen uso de su razón]. Para el concepto de *morale universelle* [moral universal] en Diderot, cf. la reciente investigación de H. Hinterhäuser, *Utopie und Wirklichkeit bei Diderot*, «Heidelberger Forschungen» 5, 1956, pp. 67 y 87. Además, P. Hazard, *Die Herrschaft der Vernunft* (*La pensée européenne au XVIII^e siècle, de Montesquieu à Lessing* [ed. orig. 1946]), Hamburg, 1949, pp. 235 ss. Un verdadero crítico —leemos en el artículo «Critique» de la *Encyclopédie*— *doit considérer non seulement chaque homme en particulier, mais encore chaque république comme citoyenne de la terre... il ne doit avoir la société en général, que comme un arbre immense dont chaque homme est un rameau, chaque république une branche et dont l'humanité est le tronc. Delà le droit particulier et le droit public, que l'ambition seule a distingués, et qui ne sont l'un et l'autre que le droit naturel plus ou moins étendu, mais soumis aux mêmes principes. Ainsi le critique jugeroit non-seulement chaque homme en particulier suivant les moeurs de son siècle et les loix de son pays, mais encore les loix et les moeurs de tous les pays et de tous les siècles, suivant les principes invariables de l'équité naturelle* [debe considerar, no sólo cada hombre en particular, sino también cada república como ciudadana de la tierra... considerar a la sociedad como un inmenso árbol, donde cada hombre es un ramillete, cada sociedad una rama, y la Humanidad el tronco. El derecho particular y el derecho público, que sólo la ambición distingue, no son uno y otro sino derecho natural más o menos extenso, pero sometido a idénticos principios. De esta manera, el crítico habrá de juzgar a cada hombre en particular ateniéndose a las costumbres de su tiempo, y al orden jurídico de su país, siguiendo los principios invariables de la equidad natural].

92. Véase *supra*, pp. 57 ss.

93. Véase *supra*, pp. 115 ss.

94. *Il n'y a qu'une seule morale pour tous les hommes; elle est la même pour les nations et pour les individues; pour les souverains et les sujets; pour le ministre et pour le citoyen obscur...* [No existe sino una moral única para todos los hombres; resulta ser la misma para todas las naciones y todos los individuos; la misma para el ministro que para el oscuro ciudadano] (Holbach, *Système social*, London, 1773, II, p. 131).

95. Todavía está por escribir una historia del concepto de *lo político*. En todo caso, puede decirse que la palabra *politique*, *Politik*, política, etc., es utilizada todavía, durante el siglo XVIII y con harta frecuencia, en un sentido aparentemente neutral, directamente objetivo. Así, por ejemplo, cuando dice Diderot en la *Encyclopédie*: *La philosophie politique est celle qui enseigne aux hommes à se conduire avec prudence* [La filosofía política es quien enseña a los hombres a conducirse con prudencia]. Esta política ha estado sometida, desde Aristóteles, a numerosos giros y mutaciones, de manera que puede afirmarse que *de toutes les parties de la philosophie la politique est celle qui a le plus éprouvé de changements...* [de todas las partes componentes de la filosofía, es la política

la que más ha experimentado mutaciones]. Mas lo que se entendía a la sazón por política, esto es, el concepto de la política, sólo puede ser deducido en el siglo XVIII a partir de la filosofía moral —en la mayoría de los casos, universal— imperante en cada caso. Entonces se pone en evidencia que la libre decisión regia quedó excluida precisamente como principio político del absolutismo. En este sentido divide Diderot su artículo «Politique» en dos partes. La segunda significación de la política es, *faire grâce, faire des grâces* [efectuar dádivas, seguir un comportamiento dadivoso], etc., y esta significación excluye una forma moral de Estado: *La vertu, principe des républiques, les exclut...* [La virtud, principio constitutivo de las repúblicas, las excluye...] (*Oeuvres Complètes*, XVI). Si en la siguiente parte de la investigación se confrontan los conceptos de moral y política, se utiliza siempre esta segunda significación, así como el hecho vinculado a ella. La política en cuanto campo de decisión plena de responsabilidad queda fuera de la mirada en la medida en que la moral envuelve y ahoga a lo estatal, y con ello la política actual se torna un fenómeno cortesano de decadencia y corrupción. Es posible poner en evidencia esta general depreciación de la política mediante una comparación de Bayle, a comienzos de la centuria, y otra de Beaumarchais, al término de ella. Bayle retoma un *topos* procedente del siglo XVII: *Politica est ars tam regendi quam fallendi homines* [Es la política el arte de engañar a los hombres, tanto como de gobernarlos]. Y *les politiques ont un langage à part et qui leur est propre; les termes et les phrases ne signifient pas chez eux les mêmes choses, que chez les autres hommes* [los políticos se producen con un lenguaje aparte, que les es propio; vocablos y frases no significan entre ellos las mismas cosas que entre el resto de los hombres] («Dissertation sur les libelles diffamatoires», en *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam, ^{3}1720). El campo propio de la política es registrado por Bayle sarcásticamente, pero no es atacado en cuanto tal. Beaumarchais pone en boca de su Fígaro aquella famosa definición según la cual el político falsea y mixtifica todo, sin poseer un verdadero secreto, ya que lo que está detrás del engaño es pura mezquindad. La política absolutista sucumbe ante la moral ilustrada.

96. Sobre la personificación de los Estados, cf. C. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Ius Publicum Europaeum*, Köln, 1950, pp. 115 ss. [trad. esp. de D. Schilling, *El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del «Jus Publicum Europaeum»*, CEC, Madrid, 1979; reimp. Comares, Granada, 2002].

97. «Ninguna otra exposición del derecho de gentes filosófico ha encontrado tan general aceptación como el *Droit des Gens* de Vattel... Ofrece el singular espectáculo de un edificio doctrinal convertido casi en derecho consuetudinario positivo» (Eisenhart, *s.v.* «Vattel», *Allgemeine deutsche Biographie*, 39/512).

98. E. de Vattel, *Le Droit des Gens ou Principes de la Loi Naturelle...*, London/Neuchâtel, 1758, reimp. The Carnegie Institution of Washington, 1926, «Préf.», p. X [trad. esp. de M. Pascual Hernández, *El Derecho de Gentes, o Principios de la Ley Natural, aplicados a la conducta y a los Negocios de las Naciones y de los Soberanos*, Madrid, 1820]. Sobre la influencia del derecho natural de Hobbes en el derecho de gentes imperante a la sazón, cf. F. Tönnies, *Thomas Hobbes*, pp. 198, 209, y 234.

99. Th. Hobbes, *De cive*, «Ep. ded.», XIV, 4; *Leviathan*, II, 30, *in fine*. Cf. C. Schmitt, *Der Nomos*, y H. Rommen, *Die Staatslehre*, III, 2, especialmente pp. 276 y 291; en esta obra se expone la evolución del ordenamiento jurídico medieval hasta el moderno ordenamiento interestatal ejemplificándola en Suárez. Además cf. von Albertini, *Das politische Denken*, pp. 159 ss.

100. Q. Wright, *A Study of War*, Chicago, ^{4}1944, I, 13, pp. 329 ss.; C. Schmitt, *Der Nomos*.

101. F. Meinecke, *Die Idee*, pp. 100 ss., *passim*; Q. Wright, *A Study*, I, p. 329.

102. *And Law brought into the world for nothing else, but to limit the naturall liberty of particular men, in such manner, as they might not hurt, but assist one another, and joyn*

togheter against a common enemy [Y el derecho no fue introducido en el mundo sino para limitar la libertad natural de los hombres particulares, y que no pudieran así causar daño, sino por el contrario prestarse mutua asistencia, y unirse contra enemigos comunes] (Th. Hobbes, *Leviathan*, II, 26). Meinecke aduce una larga serie de teóricos del Estado (*Die Idee*, pp. 227 ss.), que veían en la guerra una institución permanente para impedir la fragmentación feudal o religiosa de las naciones. Preciso es citar a Vico, que en el año 1725 ve una de las cualidades características del hombre en que «las guerras son libradas para que los pueblos puedan vivir seguros en la paz». Este pensamiento sólo era posible, naturalmente, porque ya se había abierto camino antes la diferenciación entre guerra civil y guerra a secas, entre ámbito exterior e interior, y con ello el *principio della «gustizia esterna»... delle guerre* [principio de la «justicia externa...» de las guerras] (G. Vico, *Opere*, ed. de F. Nicolini, Scienza Nuova, Milano/Napoli, 1953, pp. 383, 386). Por obra del reconocimiento formal del contrincante se distingue la argumentación jurídica de la época absolutista de todas las demás construcciones intelectuales mentales de tiempos anteriores. La convicción de que paz en el interior y guerra en el exterior pueden corresponder recíprocamente ganó evidencia en la Antigüedad merced a la contraposición, previamente dada ya, entre griegos y bárbaros (cf. W. W. Tarn, «Alexander the Great and the Unity of Mankind»: *Proceedings of the British Academy* XIX [1933], p. 125), y en la Edad Media por la existente entre cristianos y paganos. Una pugna o contraposición especial siempre otorgó a la contraposición puramente política su dirección y un matiz o derivación particular. Sólo el derecho de gentes europeo llevó a un ámbito común, esto es, a Europa, el recíproco reconocimiento y respeto de los demás Estados en cuanto contrincantes. Carl Schmitt ha mostrado cómo este hecho se vio posibilitado por el espacio ultramarino de descarga, en el cual podían hallar derivación las energías europeas. Con la total captación del planeta parece definitivamente perdida la posibilidad de un ámbito espacial «exterior». En este sentido, los marxistas han reaccionado consecuentemente ante la situación modificada al considerar admisible y conveniente la guerra hacia «adentro», esto es, la guerra civil.

103. Una guerra entre Estados es de antemano —en virtud de la soberanía absoluta de dichos Estados— un *bellum justum* [guerra justa], una *guerre en forme* [guerra formal], que debe ser llevada *indepéndamment de la justice de la cause* [al margen de la correspondiente justicia de la causa] (E. de Vattel, *Le Droit des Gens*, III, 4, p. 68). Cf. C. Schmitt, *Der Nomos*, III. Además, H. Rommen, para la trasposición de la teoría fundamental de la guerra desde el campo de lo moral-iusnaturalista hasta el de lo jurídico, determinado sustancialmente por el derecho natural de Hobbes (p. 301), y Q. Wright, *A Study*, p. 338.

104. E. de Vattel, *Le Droit des Gens*, «Prél.», § 4: ... *les Nations, ou les États souverains doivent être considérés comme autant de personnes libres, qui vivent entr'elles dans l'état de nature* [... las Naciones, o Estados soberanos, deben ser considerados como otras tantas personas libres que viven en estado de naturaleza]; II, 1, § 57: *Il appartient à tout État libre et souverain, de juger en sa conscience, de ce que ces devoirs exigent de lui, de ce qu'il peut ou ne peut pas faire avec justice* [Pertenece a todo Estado libre y soberano, juzgar ateniéndose a su propia conciencia, respecto a lo que dichos deberes exigen de él, respecto a lo que puede o no puede hacer con justicia].

105. «Prél.», §§ 7 ss.

106. III, 12, § 188.

107. III, 3, § 40.

108. Este derecho no está redactado en leyes divinas o naturales vinculantes para la conciencia; el vínculo —como en la moral de acción defendida por Hobbes— sólo es «externo», y ello en atención a los demás hombres, *entant qu'on la considère relativement aux autres hommes, et qu'elle produit quelque droit entr'eux* [en la medida en que se lo considere en relación con otros hombres, y que dé lugar a la generación de derechos entre ellos] («Prél.», § 17).

109. II, 12, § 188.
110. II, 1, § 7.
111. III, 4, §§ 56 ss.
112. Véase *infra*, cap. 3, nota 87.
113. Cf. *Instrumentum pacis Osnabrugense* (1648), art. XVII, §§ 4-6, ed. de K. Zeumer, *Quellensammlung zur Geschichte der Deutschen Reichsverfassung in Mittelalter und Neuzeit*, Tübingen, 1913, p. 432. Hasta qué punto había penetrado este estado de cosas en la conciencia general lo demuestra una frase escrita por Schiller en 1789: «Y así, por obra de una singular marcha de las cosas, hubo de ser la separación de las Iglesias lo que condujese a los Estados a una más estrecha unión entre sí» (*Sämmtliche Werke*, Stuttgart/Berlin, 1904 ss., vol. 15, p. 4).
114. Desde luego, los ilustrados presentaron ya como exclusivo logro suyo la tolerancia religiosa: *Si la religion n'enfante plus de guerres civiles, c'est à la philosophie seule qu'on en est redevable* [Si resulta que la religión ya no alimenta más guerras civiles, eso es algo que hay que atribuir a la filosofía] (Voltaire, art. «Dieu», *Dictionnaire Philosophique*, *Oeuvres Complètes*, XVIII, p. 380; igualmente en el art. «Gens de lettres» de la *Encyclopédie*); cf. el art. «Philosophie», secc. IV, *Dictionnaire Philosophique*, donde también carga en la cuenta favorable de la filosofía la terminación de la guerra civil religiosa en Inglaterra y de la guerra de los Treinta Años en Alemania.
115. Para edificar y asegurar un orden interestatal no debe obedecerse incondicionalmente al —moralmente vinculante— *Droit des gens nécessaire*. Ciertamente, un Estado *ne doit jamais perdre de vue le droit nécessaire, toujours obligatoire dans la conscience: mais lorsqu'il s'agit d'examiner ce qu'il peut exiger des autres États, il doit respecter le droit des gens volontaire, et restreindre même ses justes prétentions, sur les règles d'un droit dont les maximes sont consacrées au salut et à l'avantage de la Société universelle des Nations* [no debe perder ciertamente en ningún caso el derecho necesario, siempre obligatorio en fuero de conciencia: pero en cuanto se trata de examinar lo que se puede exigir a los otros Estados, debe respetar el derecho voluntario, y reducir también sus pretensiones legítimas a las reglas de un derecho cuyos principios se consagran al bien y beneficio de la Sociedad universal de Naciones] (III, 12, § 188).
116. *On comprendra maintenant sans difficulté, pourquoi le droit est toujours imparfait, quand l'obligation qui y répond dépend du jugement de celui en qui elle se trouve... Notre obligation est toujours imparfaite par rapport à autrui...* [Se comprenderá entonces con facilidad por qué razón el derecho es siempre imperfecto, cuando la obligación a la que responde depende del juicio de aquel que en dicha obligación incurre... Nuestra obligación es siempre imperfecta con relación a otro...] («Prél.», § 17). La eliminación de las contraposiciones y pugnas humanas en los Estados soberanos no es tampoco para él, por ello mismo, un paso que, avanzando de modo progresista, hubiese de vincular al final a los diversos Estados en el seno de una *civitas maxima*, como acentúa varias veces contra Wolff («Préf.», pp. XVII ss.; cf., a este respecto, los pensamientos análogos en Th. Hobbes, *Leviathan*, II, 17).
117. E. de Vattel, *Le Droit des Gens*, III, 12; cf. «Prél.», 21: ... *l'effet de tout cela est d'opérer, au moins extérieurement et parmi les hommes, une parfaite égalité des droits entre les Nations... sans égard à la justice intrinsèque de leur conduite, dont il n'appartient pas aux autres de juger définitivement... Il est donc nécessaire, en beaucoup d'occasions, que les Nations soufrent certaines choses, bien qu'injustes et condamnables en elles-mêmes, parce qu'elles ne pouvroient l'y opposer par la force, sans violer la liberté de quelqu'une et sans détruire fondements de leur Société naturelle* [... el resultado de todo esto consiste en operar, al menos de manera exterior entre los hombres, una perfecta igualdad de derechos entre las naciones... sin referencia a la justicia intrínseca a su conducta, cuyo juicio último no es competencia de los otros... Es pues necesario, en multitud de ocasiones, que las naciones se plieguen a ciertas cosas, injustas y condenables en sí mismas, puesto que no

podrían oponerse por la fuerza, sin hacer violencia a la libertad de otra, y destruir así los fundamentos de su sociedad natural].

118. F. Schiller, *Sämtliche Werke*, 13, pp. 3 s. «No gozamos de paz tanto porque se abomine de la guerra cuanto porque no se cree ganar gran cosa por medio de las armas y ¿acaso no podría llamarse a nuestra paz, con toda razón, una guerra permanente, ya que sólo puede ser mantenida merced a un millón de soldados armados y dispuestos constantemente al ataque?» Así reza una de las afirmaciones análogas, poseedoras a la sazón de evidencia general, en las que halla expresión el «estado de naturaleza» ordenado según las normas del derecho de gentes (J. M. Babo, *Politische Nummern, enthaltend eine kurze Übersicht der gegenwärtigen Angelegenheiten Europas*, II, Frankfurt a.M., 1786). Babo ofrece aquí una defensa de Carlos Teodoro y de su política, oscilante al principio entre Prusia y Austria, durante el proyecto de intercambio austríaco. Fundamenta su justificación mediante un compendio sucinto de la «famosa Razón de Estado (llamada también derecho de Estado, *raison d'État*, sistema estatal, exigencia de la época, conveniencia, etc.)». También hace derivar de la Razón de Estado el ordenamiento internacional, que se sitúa por encima de toda moral. «Lo que, de manera moral, parece impulsarnos justamente a unos en contra de los otros, armoniza en la política perfectamente bien» (§ 30). «En lo pequeño rige —o debe regir— el derecho; en lo grande rige sólo la Razón de Estado» (*ibid.*, § 8). «Lo que resta de equidad absoluta en la política consiste en que ésta puede alejarse, sin injusticia, de los conceptos comunes de equidad» (*ibid.*, § 12). «... los actos que sólo pueden derivar del sistema de Estados [no deben] nunca ser atribuidos a la opinión privada de los monarcas... Todo el que tenga un conocimiento bien que superficial de la Historia, se habrá desacostumbrado ya, seguramente, a esta piadosa golosina» (*ibid.*, § 11). La relación de esta doctrina con la guerra civil religiosa sigue siendo clara todavía en Babo (*ibid.*, §§ 43-45). Las Iglesias —una vez pacificadas— son incorporadas al equilibrio imperante, esto es, son evaluadas políticamente, por así decirlo. «Tal cosa deberían meditar los unificadores religiosos; ellos roban», cuando quieren «apartar de los pasos necesarios» a los Estados, mediante puras «opiniones»; roban, «al sistema político un muelle oscilante». Los auténticos políticos no se atienen a tales opiniones, sino que «contemporizan con profunda sagacidad política» (*ibid.*, § 38).

119. Nunca se estimará lo suficiente la «conciencia de la tranquilidad exterior» —a diferencia de un pasado fanático, y por ello inquieto y sangriento— en el siglo XVIII. *Si on n'a pu bannir du monde le monstre de la guerre, on est parvenu à le rendre moins barbare* [Si bien no ha podido expulsarse de este mundo la monstruosidad de la guerra, al menos se ha conseguido volverla menos bárbara], constata Voltaire en 1769 (*Oeuvres*, XXVIII, pp. 103 ss.). *Nous ne voyons plus les horreurs de la rose rouge et de la rose blanche, ni les têtes couronnées tomber...* [No vemos ya los horrores de la rosa roja y de la rosa blanca, ni rodar por los suelos las testas coronadas]. Incontables son las manifestaciones de las que se deduce que los ciudadanos de entonces abominan, ciertamente, de la guerra entre los Estados, pero que al mismo tiempo la consideran civilizada. «Gracias sean dadas a la Providencia —exclama Henry Home— de que la guerra tenga actualmente una faz menos cruel; nosotros perdonamos a las personas individuales y hacemos la guerra contra la nación; la inhumanidad y la crueldad ceden paso a la magnanimidad; y los soldados son transformados, de bestias que eran, en héroes» (*Sketches of the History of man*, trad. alemana con el título de *Versuche über die Geschichte der Menschen*, Leipzig, 1774, pp. 484 ss.). Pese al sentido moral que Home concede ya a la guerra, al interpretarla, según era frecuente entonces, como estimulante moral del progreso, su tesis extrae su evidencia histórica de la guerra como medio sólo de la política interestatal. Se unen a ello las esperanzas progresistas de Turgot: *Dans ces balancements tout se rapproche peu à peu de l'équilibre, et quand à la longue une situation plus fixe et plus tranquille... la guerre ne désole plus que les frontières des empires* [En estos contrabalanceos todo se aproxima poco a poco hacia el equilibrio, y en ocasiones y a la larga, hacia una situación de mayor fijeza

y quietud... la guerra ya sólo trae desolación en las fronteras de los imperios] (*Oeuvres*, II, p. 599, ed. Daire). *Il paraît qu'enfin nos politiques sont parvenus à calculer l'effet qu'a sur eux la réaction de la ruine des nations étrangères et surtout de celles qui leur sont voisines* [Parecería, por fin, que nuestros políticos han conseguido llegar a calcular el efecto que sobre ellos atraería la ruina de las naciones extranjeras, sobre todo la de las que nos son vecinas], escribe su adlátere, Dupont, el año 1788, en Edelsheim, cuando Francia tuvo que tragarse sus fracasos en Holanda, que, según el juicio de Napoleón, condujeron al estallido de la Revolución (K. Fr. von Baden, *Politische Correspondenz*, Heidelberg, 1888, I, p. 285). Hertzberg, al igual que Schiller, llegó hasta el punto de hacer derivar del equilibrio una paz eterna: «La historia no será ya interesante», decía, porque gracias al equilibrio se habían llenado ya todas las esperanzas de St. Pierre (cit. según W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, III, p. 195). A estos testimonios de una llevanza racional de la guerra, que son al mismo tiempo documentaciones de la fe burguesa en el progreso, corresponde la afirmación, igualmente general, de que también en el *interior* de los Estados se ha introducido e implantado la paz. Desde 1660 comienza la «paz interior», se afirma en las *Considérations sur la population de la France, par Mr. Moheau*, Paris, 1778, comentadas en la correspondencia de Schlözer, en su mayoría de contenido histórico y político, XX, 23, pp. 118 ss. Ya sólo se escuchan disparos de cañón en las fiestas y solemnidades, las guerras tienen lugar en las líneas fronterizas, y lo más decisivo de todo: las guerras que serían libradas «no serían ya guerras civiles». «Consideradas en su conjunto —se dice en el *Göttinger Magazin* II— las naciones europeas se han tornado mucho más libres, merced al creciente poderío de los monarcas, de lo que fueron jamás bajo el despotismo de la nobleza y de la clase sacerdotal de la Edad Media». Aunque estas frases proceden del ámbito político anglo-hannoveriano, son aprobadas hasta por los ilustrados más radicales en atención al sosiego y seguridad generales. En el siglo presente —afirma Helvecio— «una calma feliz ha seguido a tantas tempestades..., los volcanes de la sedición se han apagado por doquiera» (*De l'esprit*, Paris, 1758). Federico el Grande llegó a creer, en 1740, que «en nuestros días parece totalmente caída en desuso la costumbre de las rebeliones y revoluciones» (en su *Antimachiavelli*, en *Oeuvres*, VIII, p. 243). Hasta un tan radical precursor de la Revolución francesa como L. S. Mercier escribe, en su *Tableau de Paris* [Amsterdam, 1782-1783] aún en 1783: *Une émeute qui dégénerait en sédition est devenue moralement impossible* [Una alteración que degenerara en sedición se ha convertido en algo moralmente imposible] (cf. el resumen de opiniones análogas anteriores a la Revolución francesa en D. Mornet, *Les origines intellectuelles de la Révolution Française*, Paris, 1951, pp. 449 ss. [trad. esp. de C. A. Fayard, *Los orígenes intelectuales de la Revolución Francesa*, Paidós, Buenos Aires, 1969]).

120. Rousset, en sus anotaciones a *Le droit public de l'Europe*, de Mably [Den Haag], 1748. Hay traducción alemana, anónima, con el título *Umständliche Geschichte der europäischen Friedensschlüsse...*, Frankfurt a.M., 1756, p. 114.

Capítulo 2

I

1. J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, ed. de C. Fraser, Oxford, 1894, II, 28, § 4 [trad. esp. de E. O'Gorman, *Ensayo sobre el Entendimiento humano*, FCE, México,1982].

2. *Ibid.*, §§ 7-10.

3. En la primera edición ofrece Locke una explicación acerca de por qué caracteriza como filosófica a la ley moral: ... *not because philosophers make it, but because they have most busied themselves to inquire after it, and talk about it... which though it be*

more talked of possibly than either of the others, yet how it comes to be established with such authority as it has, to distinguish and denominate the actions of men, and what are the true measures of it, perhaps, is not so generally taken notice of [... no porque la hagan los filósofos, sino porque éstos se han ocupado notoriamente en investigar acerca de ella, y hablan de ella... de la cual puede que se haya hecho objeto de más conversaciones que cualquiera de las otras [leyes], y no obstante ello, quizás no se ha hecho suficientemente notar cómo llega a establecerse con la autoridad que le pertenece, cómo distingue y cualifica las acciones de los hombres, y cuáles son sus verdaderos criterios de medida] (§ 10).

4. Cf. las anotaciones de Fraser y las ampliaciones del prólogo, que sólo fueron impresas en vida de Locke; ed. Fraser, pp. 17 ss.

5. *Ibid.*, § 10.

6. Esta formulación —decisiva a todas luces— se halla por vez primera en la segunda edición, en la cual Locke alcanza afirmaciones más claras y precisas, en el curso de las controversias sobre el *philosophical law*. Cf. además C. von Brockdorff, *Die englische Aufklärungsphilosophie*, München, 1924, pp. 58 ss.

7. J. Locke, *An Essay*, § 10.

8. La ley de la opinión pública se halla determinada por *societies*, *tribes*, *clubs*, *sects*. La relatividad espacial, temporal y personal, así como la vinculación social de las concepciones morales —de la que partió precisamente Hobbes para deducir la soberanía absoluta— se ve ahora subrayada por Locke con el objeto justamente opuesto, a saber: hacer patente el predominio de las fuerzas sociales.

9. J. Locke, *An Essay*, § 14, § 10.

10. *Ibid.*, § 11.

11. *Ibid.*, § 12.

12. *Ibid.*, § 13.

13. Cf. la controversia con Lowde en la «Epistle to the Reader», pp. 17 ss.

14. Esta característica frase se encuentra por vez primera en la segunda versión del § 10.

15. *Ibid.*, § 12.

16. Por su origen, la crítica racional y la censura moral corresponden sociológicamente, más o menos, al mundo culto de los «doctos» y al mundo de los negocios. Pero ambos conceptos aparecen juntos, gustosamente, en el siglo XVIII, complementándose o explicándose recíprocamente: *censurer et critiquer* [censurar y criticar] (cf. J.-J. Rousseau, *Oeuvres Complètes*, V, p. 394, y *passim*). S. Johnson explica en su *Dictionnary of the English Language* (London, 1755) *to criticise* [criticar] recurriendo a *to censure* [censurar]; *a critick* [un crítico] es un *censurer* [censor] o bien —un punto más fuerte— *a nice censurer* [un buen censor], como se dice en el *English Dictionnary* de Bailly, London, ^{5}1731, y todavía en ^{24}1782. La *Encyclopédie* declara sinónimos ambos conceptos (art. «Critique, censure»), pero deja entrever también ciertos aspectos de dificultad en el uso lingüístico común: *Critique s'applique aux ouvrages littéraires: censure aux ouvrages théologiques, ou aux propositions de doctrine, ou aux moeurs* [se aplica la crítica a las obras literarias: la censura, a las teológicas o a proposiciones doctrinales, o a las costumbres].

17. F. Schiller, *Sämtliche Schriften*, ed. histórico-crítica de K. Goedecke, Stuttgart, 1867 ss., III, p. 509.

18. Y es característico también el hecho de que el concepto de lo político no estuviese unido, para Locke, al mundo cortesano. *Moral* y *politic* no constituían en Inglaterra conceptos contrapuestos. La sociedad misma es una *politic society*, que sigue subsistiendo aun cuando el Gobierno, *the Government*, se disuelva (cf. *Two Treatises of civil Government* [London, 1690; trad. esp. de C. Mellizo, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, Alianza, Madrid, 2006], II, 19). El concepto de lo político no está unido ya, para Locke, a la soberanía estatal de modo exclusivo. Por el contrario, él —junto con Hobbes— considera el cumplimiento de las disposiciones promulgadas por el Gobierno como

una conducta moral, con lo cual, desde luego, sólo se muestra de acuerdo formalmente con los teóricos del Estado absolutista, porque las leyes específicamente morales —como demuestra el capítulo tratado— sólo son establecidas y determinadas por la sociedad misma. *There is scarcely any man in England* [Apenas puede encontrarse un hombre en Inglaterra], se dice poco después en el *Freeholder*, n.° 53, *of what denomination soever, that is not a free-thinker in politics, and hath not some particular notions of his own by which he distinguishes himself from the rest of the community. Our island, which was formerly called a nation of saints, may now be called a nation of statesmen* [de cualquier adscripción religiosa, que no sea un librepensador en política, y que carezca de nociones concretas de cosecha propia, mediante las cuales se distingue con respecto al resto de la comunidad. Nuestra isla, en tiempos tenida por una nación de santos, puede ahora ser llamada nación de estadistas] (citado según W. E. Lecky, *A History of England in the 18th century*, London, 1892, I, p. 75).

19. Cf., para este punto, K. Loewenstein, «Zur Soziologie der parlamentarischen Repräsentation in England vor der ersten Reformbill», en *Erinnerungsgabe für Max Weber*, 1923, pp. 11, 92 ss., y más recientemente K. Kluxen, *Das Problem der politischen Opposition*, Freiburg/München, 1956.

20. J. Locke, *An Essay*, § 12.

21. *Il arrivera en France* [Sucederá en Francia], escribe Voltaire en 1763 a Helvecio, *ce qui est arrivé en Angleterre... le petit nombre de penseurs se fera respecter. Soyez sûr que tant que les gens de bien seront unis, on ne les entamera pas. C'est l'intérêt du roi, c'est celui de l'État, que les philosophes gouvernent la société* [lo que ha sucedido en Inglaterra... el reducido número de los que piensan se hará respetar. Tened por seguro que en cuanto las gentes de bien permanezcan unidas, no se les molestará. Constituye el interés del rey, el interés del Estado, el que los filósofos gobiernen la sociedad]; no ellos, sino los fanáticos, son los verdaderos sembradores de inquietud..., *notre morale est meilleure que la leur, notre conduite plus respectable... conservons nos avantages; que les coups qui les écraseront partent de mains invisibles et qu'ils tombent sous le mépris public* [nuestra moral es mejor que la suya, más respetable nuestra conducta... conservemos nuestras ventajas; que partan de manos invisibles los golpes que los pulvericen, y que sean objeto del desprecio público] (*Oeuvres complètes*, XLII, pp. 570 s.).

II

22. Todos esperaban la muerte de Luis XIV, escribe Saint Simon: *les uns, en espérance de figurer, de se mêler, de s'introduire, étoient ravis de voir finir un règne sous lequel il n'y avoit rien pour eux à attendre; les autres, fatigués d'un joug pesant, toujours accablant... étoient charmés de se trouver au large; tous en général, d'être délivrés d'une gêne continuelle et amoureux des nouveautés* [unos, con la esperanza de figurar, de intervenir, de introducirse, se mostraban felices con el extinguirse de un reinado del cual nada podían esperar; otros, cansados de la pesadez del yugo, opresivo siempre... estaban encantados de moverse más a sus anchas; y todos, en general, de haberse librado de un apremio continuo, deseosos de novedades] (St. Simon, *Mémoires*, ed. St. Beuve, Paris, 1857, XIII, p. 104). Cf. además, Ph. Sagnac, *La formation de la société française moderne*, vol. II, Paris, 1946.

23. Acerca del papel de la nobleza a partir del año 1715, cf. B. Fay, *La Franc-Maçonnerie et la révolution intellectuelle du XVIIIe siècle*, Paris, 1935, II: «La révolte des Grands Seigneurs»; y H. Taine, *Les origines de la France contemporaine* [ed. orig. 1876-1893], trad. alemana de L. Katscher, I, pp. 54 ss. La caracterización de la aristocracia llevada a cabo por Taine culmina en la afirmación siguiente: «Cuanto más claramente ven en el seno de su sociedad, tanto más equivocadas son sus miradas en el aspecto político» (p. 210).

24. M. Guys, *Recueil des pièces de póesie et d'éloquence*, citado por B. Groethuysen, en *Die Entstehung der bürgerlichen Welt und Lebensanschauung in Frankreich*, 2 vols., Halle/Saale, 1929 [trad. esp. de J. Gaos, *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*, FCE, México, 1981], II, p. 147. En este volumen se encuentra también la caracterización intelectual y social del nuevo estrato económico. Además, H. Taine, *Les origines*, I, pp. 359 ss., y Ph. Sagnac, *La formation.*

25. Sobre los métodos encaminados a reducir deudas mediante bancarrotas encubiertas, cf. el resumen que hace M. von Böhn, *Rokoko. Frankreich im 18. Jahrhundert*, Berlin, 1921, pp. 17 ss., 287 ss.; M. Göhring, *Geschichte der Großen Revolution*, Tübingen, 1950, I, pp. 101 ss., 251 ss., 385, 393.

26 . A. de Rivarol, *Mémoires*, ed. de M. Berville, Paris, 1824, pp. 2 ss. Sobre la creciente riqueza de la burguesía, hasta el punto de que, pese a las crisis económicas en el *ancien régime*, puede hablarse en 1789 de una *révolution de la prospérité* [revolución de la prosperidad], cf. C. E. Labrousse, *La crise de l'économie française à la fin de l'ancien régime et au début de la Révolution*, Paris, 1944, I, p. XLVIII, y *passim* [trad. esp. parcial, de A. Camaño, *Fluctuaciones económicas e historia social*, Tecnos, Madrid, 1962].

27. Cf. M. Weiß, *Histoire des réfugiés protestants de France*, Paris, 1853, I, p. 272, sobre el número de los fugitivos; su caracterización intelectual la hallamos en P. Hazard, *La crise.* Hazard pinta el surgimiento del espíritu europeo-burgués, pero permanece tácitamente dentro del horizonte continental, ya que no tiene en consideración la especial evolución de Inglaterra. Singularmente, la expresión «crisis» ha sido extraída tan sólo de la autocomprensión francesa, que permanece orientada hacia el derrumbamiento del poder absolutista de Luis XIV (cf. pp. 508 s.). En tanto en cuanto se utilice el clasicismo francés como módulo predominante, está plenamente justificado el hablar de la *crise de la conscience européenne* [crisis de la conciencia europea] en el tránsito al siglo XVIII; pero si se coloca el «espíritu» dentro del contexto político concreto, sólo es posible hablar de una crisis en la segunda mitad del siglo XVIII, y no antes, si bien en este caso se trata de una crisis dotada de una significación político-existencial total, que abarca también a Inglaterra. Sobre la influencia inglesa en Europa, cf. en especial el minucioso estudio de J. Texte, *J. J. Rousseau et les origines du cosmopolitisme littéraire*, Paris, 1895.

28. Sobre el papel de la «inteligencia», cf. el libro fundamental de D. Mornet, *Les origines*; y, una vez más, F. Rocquain, *L'Esprit révolutionnaire.*

29. Cuando, durante la Asamblea de Notables de 1787, pareció abrirse paso definitivo una reforma de la Justicia y de la Administración, escribió Dupont de Nemours a Edelsheim que la administración del país *était soumise à un despotisme arbitraire. Cette même administration aura l'organisation la plus parfaite qui a [isic!] encore existé* [estaba sometida a un despotismo arbitrario. Esta misma administración tendrá la más perfecta organización que nunca haya existido] (en K. F. v. Baden, *Politische Correspondenz*, I, p. 275). Sigue una descripción, segura ya de la inminente victoria, de cómo la joven generación se haría cargo desde este momento en adelante de la cultura y de la policía, del fisco y del comercio. El aparato administrativo absolutista salvaguardó, por encima de la Revolución, la continuidad del Estado, y al mismo tiempo constituyó uno de los pilares de la burguesía moderna; cf. al respecto y además, A. de Tocqueville, *Oeuvres Complètes*, Paris, 1952, vol. 2 (*L'Ancien Régime et la Révolution*, II, caps. 3-5 [trad. esp. de E. Serrano, *El Antiguo Régimen y la Revolución*, FCE, México, 1998]). Sobre el papel burgués del funcionariado alemán, cf. F. Valjavec, *Die Entstehung der politischen Strömungen in Deutschland 1770-1815*, München, 1951, I, 2 («Widerstände gegen den aufgeklärten Absolutismus», pp. 77 ss.).

30. Marqués D'Argenson, *Mémoires... publiés par R. D'Argenson*, Paris, 1825, p. 230. (Respecto al problema de las fuentes de las *Memorias*, cf. la *Notice sur les Manuscrits et les Oeuvres du M. d'Argenson*, de A. Brette, *La France au milieu du XVII^e siècle d'après le Journal du M. d'Argenson*, Paris, 1898, pp. 371 ss.)

31. D'Argenson, *Mémoires*, noticia 95. Una enumeración de los miembros, procedentes casi exclusivamente de la nobleza, *ibid.*, pp. 248 ss. *Nous étions ce qu'on appelle fort communicatifs entre nous* [Entre nosotros éramos lo que se dice intensamente comunicativos] —describe D'Argenson el carácter de este club— *qualité essentielle et qui est l'âme de pareilles sociétés; elle vient de la confiance et de l'estime réciproques, d'une liaison où le coeur a autant de part que l'esprit. Elle tourne au profit commun* [cualidad esencial, y el alma de semejantes sociedades; proviene de la confianza y estima recíprocas, un lazo donde el corazón tiene tanta parte como el espíritu].

32. Sobre D'Argenson, cf. H. Sée, *L'évolution de la pensée politique en France au XVIII^e siècle*, Paris, 1925. G. Ritter trata el plan de reforma incluido en las *Considérations* en «Der Freiherr von Stein und die politischen Reformprogramme des Ancien Régime in Frankreich»: *HZ* 137 (1927), pp. 456 ss. D'Argenson quería implantar una administración elegida por el pueblo, cuyos funcionarios pusiesen freno a la corrupción imperante. «Es preciso hallar una tercera clase de gentes —decía en este contexto— que trabajen por sí mismas (*travaillent par eux-mêmes*)», y que no sean tratadas de otro modo que el que les corresponda de acuerdo con sus méritos personales y su reputación. D'Argenson piensa de manera patente en hombres que vivan en el sentido de la tercera ley de Locke, de la *law of reputation*.

33. Sobre Saint Pierre y el Club, cf. P. Janet, *Histoire*, II, pp. 11 ss., y H. Hettner, *Geschichte der französischen Literatur im achtzehnten Jahrhundert*, Braunschweig, 1894, pp. 79 ss. La *Polysynodie* se compuso ya bajo el reinado de Luis XIV, pero sólo pudo ser publicada después de fallecido éste. Rousseau ofrece en su *résumé* un compendio del plan: *Chez tous les peuples, qui ont un Roi, il est... absolument nécessaire d'établir une forme de gouvernement qui se puisse passer du Roi; et dès qu'il est posé qu'un Souverain peut rarement gouverner par lui même il ne s'agit plus que de savoir comment il peut gouverner par autrui* [Entre todos los pueblos que tienen un rey, resulta... absolutamente necesario establecer una forma de gobierno que pueda prescindir del rey; y desde el momento que se plantea que un soberano raramente puede gobernar, no se trata más que de saber cómo puede gobernar por medio de otro] (*Oeuvres complètes*, V, p. 463). El reproche de «visirato» es esgrimido de nuevo en 1787, contra Calonne y Luis XVI, en el Parlamento de París (cf. M. Göhring, *Weg und Sieg der modernen Staatsidee in Frankreich*, Tübingen, 1946, p. 187).

34. J.-J. Rousseau, *Jugement de la Polysynodie*, V, pp. 93, 100 ss.

35. *Il se trouvait là comme en un pays que l'on a souhaité longtemps et inutilement de voir, et où l'on se trouve enfin. Ses sytèmes... ne respirent que bureaux de découvertes, que conférences politiques* [Se encontró allí como en un país al que se ha deseado durante mucho tiempo, e infructuosamente, viajar, y que al final se acaba visitando. Sus sistemas... no respiran más que oficinas de descubrimientos, conferencias políticas] (D'Argenson, *Mémoires*, p. 255).

36. *Il est très vrai que tous le monde savait nos jours* [Es muy cierto que todo el mundo sabía de nosotros], cuenta D'Argenson, *Quelle nouvelle?* [¿Que hay de nuevo], se preguntaba entonces, *car vous venez de l'Entresol... C'est donc là ce que pense l'Entresol de tel événement?* [puesto que venís de L'Entresol... esto es, ¿que se piensa en L'Entresol de tal acontecimiento? (*ibid.*, p. 260). Diferencias de opinión entre la Corte y la sociedad privada sobre cuestiones relativas a política exterior llevaron a la formulación de protestas por parte de los representantes diplomáticos: *Qu'est-ce donc que cet Entresol qui blâme si hautement votre conduite, et dont il sort de tels mémoires?* [¿En qué consiste el tal L'Entresol, que afea tan abiertamente vuestra conducta?], preguntaron al canciller. *De quoi se mêlent-ils? Qui les a chargés de ce soin?* [¿Con qué autoridad se entrometen? ¿Quién les ha atribuido esas facultades?] (*ibid.*, p. 263). Esta influencia política indirecta del Club fue lo que condujo, de modo decisivo, a su supresión.

37. La carta del canciller, citada según D'Argenson, *Mémoires*, p. 265.

38. D'Argenson instó constantemente al sigilo: *Je disais: «Contentons-nous-en pour nous-mêmes, faisons nous oublier»* [Yo decía: «contengámonos, no nos hagamos notar»] (*ibid.*, p. 261), ... *car nous frondions parfois bien ouvertement. Rien au surplus ne doit être imputé à trahison* [... pues murmuramos a veces demasiado abiertamente. De ninguna manera debemos hacernos acusar de traición]. Y afirmaba en conclusión: *L'indiscrétion a tout fait* [La indiscreción tiene la culpa de todo] (*ibid.*, p. 263).

39. Los argumentos de *M. le garde des sceaux*, que fundamentaron legalmente la prohibición del Club, fueron resumidos por D'Argenson como sigue: *Que nous étions une Académie politique; qu'il ne convenait pas qu'un pareil établissement existât sans que le gouvernement y participât, pour en régler les matières* [que éramos una Academia política; que no era en absoluto conveniente la existencia de tal establecimiento sin que el gobierno participase en él, para regular sus materias], el trabajo previamente reglamentado, el gran número de los miembros y, sobre todo, *le bruit que leurs occupations faisaient dans le public* [el ruido que sus actividades metían entre el público] no permitían atribuir a la *société* un carácter privado; antes al contrario, ella era una *véritable académie politique* [una verdadera academia política], y por ello ilícita sin la previa autorización estatal (*ibid.*, p. 268).

Del año 1731 data asimismo el primer pronóstico de la Revolución, planteado por D'Argenson al Estado francés y que repitió desde entonces, impertérrito (cf. *La France au milieu du* XVIII^e *siècle, d'après le Journal de M. d'Argenson*, ed. Brette, pp. 106, 130, 133, 139 y *passim*). Mientras D'Argenson vinculaba sus pronósticos todavía, en esencia, a los acontecimientos políticos del día, Rousseau —admirador y correligionario del marqués— resumió ya la tensión existente entre Estado y sociedad bajo el concepto de crisis. La expresión surge en él por vez primera con un contenido político, en el año 1760, y además —lo que no deja de ser todo un síntoma— en el curso de una discusión con un miembro del *Club de l'Entresol*.

Con su *Jugement de la Polysynodie*, Rousseau suministró la crítica de la crítica política de Saint Pierre. *Il donne aux Conseils la délibération des matières et laisse au Roi seul la décision* [Asigna a los Consejos la deliberación de la materia, y deja al rey en exclusiva la decisión], había dicho Saint Pierre. *Ne sentoit-il-pas* —pregunta a su vez Rousseau— *qu'il falloit nécessairement que la délibération des Conseils devînt bientôt un vain formulaire ou que l'autorité royale en fût alterée?* [¿Acaso no veía que resultaba ineluctable que la deliberación de los Consejos se convirtiera en mera fórmula, o que con ello se alterase la autoridad regia?]. *Qui regit, rex est* [Quien rige, ése es el rey], afirma Rousseau, junto con Grocio. O bien las comisiones especiales son meras asambleas de fantoches, *des Conseils de parade* [Consejos en desfile], o significan para el Estado absolutista la revolución. *En effet; ce n'est rien moins qu'une révolution dont il est question dans la Polysynodie...* [En efecto: se trata nada menos que de una revolución, cuando de la *Polisinodia* se trata]. La tensión entre el Estado absolutista (*un vieillard décrépit et gouteux* [un anciano decrépito y gotoso], tal y como él lo llama) y la nueva sociedad, era para Rousseau, ya en el año 1760, tan imposible de superar, que sólo una revolución podía ponerle término. *L'ordre politique et l'ordre civil dans les monarchies ont des principes si différents et des règles si contraires qu'il est presque impossible d'allier les deux administrations* [El orden político y el civil en las monarquías tienen principios tan diferentes, y reglas tan contrarias, que resulta poco menos que imposible engranar las dos administraciones]; quizá exista una incompatibilidad entre *ce qu'on appelle maximes d'État et la Justice et les loix* [lo que se llaman máximas de Estado, y la Justicia y las leyes]. Frente a esta diferencia radical, y pese a todos los reparos que pueden oponerse a una *polysynodie*, él, Rousseau, prefiere ésta antes que a la monarquía, ya que se acerca más a la Constitución republicana, a su normatividad y a su justicia. Mas si, en la situación imperante, los monarcas tomasen en serio el plan de Saint Pierre, tal cosa significaría su *ruine totale*. Con ello, no hace Rousseau sino expresar con mayor dureza lo que treinta años antes había apuntado ya en su carta el cardenal Fleury, cuando disolvió el *Club de l'Entresol*. Si la sociedad, en el sentido de

Saint Pierre, llegase a ocupar el gobierno, habría entonces, en opinión de Rousseau, desórdenes sin término previsible; ... *et nul ignore combien est dangereux dans un grand État le moment d'anarchie et de crise qui précède nécessairement un établissement nouveau* [... y nadie ignora cuán peligroso resulta en un Estado el momento de anarquía y de crisis precedente a un nuevo establecimiento] (*Oeuvres Complètes*, V, pp. 495 ss.).

40. Las siguientes elucidaciones se apoyan —a excepción de las fuentes citadas— en E. Lennhoff y O. Posner, *Internationales Freimaurerlexikon*, Zürich/Leipzig/Wien, 1932, una obra de carácter liberal-cosmopolita. Para las cuestiones de orden general ha sido utilizado el libro de J. G. Findel, *Geschichte der Freimaurerei*, Leipzig, ^{3}1870. De la polémica a favor y en contra de la masonería destaca la exposición francesa de B. Fay, *La Franc-Maçonnerie et la Révolution intellectuelle du* XVIII^{e} *siècle*, Paris, 1935, una obra realizada con máxima intuición y penetración en las fuentes más recientemente descubiertas. La novísima exposición alemana de A. Roßberg, *Freimaurerei und Politik im Zeitalter der Französischen Revolution*, se apoya asimismo en fuentes inaccesibles hasta la fecha (el libro apareció en Berlin en el año 1942); Roßberg se inclina a tomar las esperanzas como planes, los planes como proyectos ya conclusos, y éstos, finalmente, como realidad ya acontecida. Sin embargo, el planteamiento de la problemática política está tratado en general de manera más conforme a las fuentes que en R. Le Forestier, el cual trata asimismo el tema en *Les Illuminès de Bavière et la Franc-Maçonnerie allemande*, Paris, 1914. La historia de la masonería escrita por F. Runkel, *Die Geschichte der Freimaurerei in Deutschland* (3 vols., Berlin), 1931, encierra, desde luego, numerosas fuentes, pero no hace en modo alguno justicia a la esencia de la masonería en el siglo XVIII, por la actitud básica cristiana y la pasión anglófoba que el autor proyecta sobre el pasado. Sobre los ritos y su origen cf. W. E. Peuckert, *Geheimbünde*, Heidelberg, 1951, y sobre la prehistoria de las logias, D. Knoop y G. P. Jones, *The Genesis of Freemasonry*, Manchester, 1947.

41. Sobre los pietistas, cf. E. Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, vol. 4, *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, Tübingen, 1925, pp. 346 ss., 535 ss., 841 ss.; sobre el papel de los jansenistas en el Estado francés, cf. L. Ranke, *Französische Geschichte*, 12, 5; P. Bénichou, *Morales du Grand Siècle*, Paris, 1948, especialmente pp. 112 ss.

42. Es característica la polémica en torno al «verdadero secreto» que se libró en el siglo XVIII entre los diversos sistemas. Cf. la visión de conjunto en el *Köthener Taschenbuch für Freymaurer im Jahre 1803*, reproducido en el libro de E. Lennhoff y O. Posner. Las corrientes espirituales dentro de las logias alemanas se encuentran descritas en F. J. Schneider, *Die Freimaurerei und ihr Einfluß auf die geistige Kultur in Deutschland am Ende des 18. Jahrhunderts*, Praha, 1909.

43. El masón se caracteriza por poseer una «libre disposición sobre sus afectos», la «virtud... del libre dominio sobre sus inclinaciones, conquistada por medio de la libertad». *Kurze historische Nachrichten... von den Ursprüngen der Freimaurer-Gesellschaft und deren Geheimnissen mit unpartheiischer Feder in Sendschreiben vorgestellt*, 1742, reproducido en *Des verbesserten Konstitutionsbuchs der alten ehrwürdigen Brüderschaft der Freymaurer, Zweiter Teil: Verordnungen, Gesetze... gesammelt von dem Bruder Kleinschmidt*, Frankfurt a.M., 1784, II, p. 212.

44. Cf. el prefacio a la cuarta edición del *Deutschen Konstitutionenbuches*, en el cual se desarrolla el programa moral y se dice luego, de modo muy masónico: «El goce de la vida es un sentimiento prístino en la Orden». El banquete de la alegría —tantas veces objeto de mofa— se asemeja a una Sagrada Cena secularizada, «el festín amistoso se encuentra todavía en su pureza primera». El cuerpo de Dios se convierte, aquí, en un *corpus mysticum* de los espíritus morales, y en lugar de la gracia y de la esperanza en el Juicio final, aparece en escena la integridad moral y el —con ella vinculado— papel de juez desempeñado por el ciudadano moderno. «El que unte su bocado en la escudilla común con el corazón falso, se ha excluido a sí mismo, es su propio juez y se ha castigado también a sí mismo.

45. Cf. la descripción en B. Fay, *La Franc-Maçonnerie*, p. 106.

46. Cf. los artículos correspondientes en E. Lennhoff y O. Posner, *Internationales Freimaurerlexikon*.

47. G. E. Lessing, *Ernst und Falk. Gespräche für Freimaurer*, 1778 (*Sämmtliche Schriften*, 13, pp. 339 ss.) [trad. esp. de A. Andreu, en G. E. Lessing, *Escritos filosóficos y teológicos*, Anthropos, Barcelona, 1990, pp. 660-688]. «La masonería no es algo caprichoso, no es algo superfluo, sino algo necesario, basado en la esencia del hombre y de la sociedad civil». Para Lessing, la masonería constituye una magnitud de orden previo y superior a sus acuñaciones históricas; las logias se comportan frente a la masonería como «la Iglesia respecto a la fe». Esta elevación de la masonería a la dignidad de fuerza suprahistórica es, en cuanto argumento filosófico-histórico, justamente una prueba en favor de la función específicamente burguesa de esta institución.

48. *L'Egalité chez eux préside en souverain...* [Preside entre ellos la igualdad como soberana...], así rezaba una cancioncilla burlona francesa, citada por B. Fay, *La Franc-Maçonnerie*, p. 168; cf. pp. 202 ss.; D. Mornet, *Les origines*, p. 378.

49. La fórmula procede de *The Constitution of Freemasons*, 1723 (*Reproduced in facsimile from the original edition: with an introduction by Lionel Vibert I. C. S. (Ret'd), past master of the Lodge of the quatuor coronati*, London, 1923). La igualdad, por supuesto, sólo comprendía muy raras veces a los artesanos, que eran acogidos en la fórmula debido a la tradición de las logias.

50. Estos versos, que caracterizan a la masonería en cada una de sus palabras, se encuentran en P. Hazard, *Die Herrschaft*, p. 375.

51. Citado según F. Runkel, *Die Geschichte*, I, p. 106; «La presión política y religiosa son, desde luego, en las almas más nobles, el pretexto más natural, que despierta la necesidad de tales reuniones», dijo apenas medio siglo después Weishaupt, el fundador de la orden de los *Illuminaten*. Citado según L. Engel, *Geschichte des Illuminatenordens*, Berlin, 1906, p. 56. Por ello, opina él, era necesario mantener «un redoblado secreto». *Their real secret is no other than their origin* [Su único secreto real no es otro sino su origen], decía más tarde Thomas Paine, *which but few of them understand* [que sólo muy pocos de entre ellos llegan a comprender]. Aunque Paine sucumbe ya a un mito primigenio de la edad «grande», dice también que la verdadera fuente del secreto es el temor a la persecución (*Origin of Free Masonry*, en *The Writings*, 4 vols., New York/London, 1894, IV, pp. 290 ss.).

52. *The Constitutions*, p. 49.

53. *Ibid.*

54. *Ibid.*

55. *Ibid. All Politicks* aparece en el original en letra negrita. Las materias de trabajo —se dice en S. Uriot, *Le secret des franc-maçons mis en évidence*, Den Haag, 1744— eran: *Architecture, Eloquence, Poésie, Peinture, Musique, Philosophie, Moral, Histoire, Plaisirs délicats et réglés par la Sagesse, voilà les objets de nos entretiens* [Arquitectura, Elocuencia, Poesía, Pintura, Música, Filosofía, Moral, Historia, Placeres delicados y reglados por la Sabiduría, he aquí el objeto de nuestras conversaciones]. Política y religión no son admisibles, por su condición de *matières de controverse* [materias controvertidas] (p. 18). Hoy todavía es característico de una «logia justa y perfecta» el que las cuestiones políticas y religiosas no se discutan en su seno (cf. E. Lennhoff y O. Posner, *Internationales Freimaurerlexikon*, p. 593). Deducir el carácter apolítico de las logias del rechazo de la política en el siglo XVIII constituye una conclusión falsa de la historiografía liberal y también, en su gran mayoría, de la historiografía masónica misma, que desconoce la significación funcional de una negación de la política en el marco del Estado absolutista. La conclusión surge del horizonte de experiencia posterior a la Revolución francesa.

56. Cf. B. Fay, *La Franc-Maçonnerie*, pp. 114, 159 ss.

57. Cf. la declaración de Raynal, en 1744, que da testimonio de la continuidad de esta actitud fundamental: *Aujourd'hui l'autorité, devenue plus indépendante, assure aux*

monarchies des avantages dont un état libre ne jouira jamais. Que peuvent opposer des républicains à cette supériorité redoutable? Des vertus! [Hoy la autoridad, convertida en más independiente, asegura a las monarquías ventajas de las que un Estado libre jamás podrá disfrutar. ¿Qué pueden oponer los republicanos a esta evidente superioridad? ¡Las virtudes!] (*Histoire philosophique et politique*, Den Haag, 1774, I, p. 257).

58. S. Uriot, *Le secret*, p. 17.

59. *Ibid.*: *Ils ne balancent point à s'unir* [No dudan en unirse], se dice, con clara referencia a la política estatal imperante, *leur liaison fait le bonheur* [su unión genera felicidad].

60. Un miembro que había abandonado voluntariamente la sociedad reconoció en cierta ocasión que él no creía «que fuera de la Orden existiese un solo hombre virtuoso sobre la tierra; lleno del deseo de colmar a todo el mundo de dicha, yo era intolerante frente a mi vecino inmediato, sólo porque era un laico» (J. M. Babo, *Über Freymaurer*, 1784, p. 12). *Tout le secret des franc-maçonnes consiste à enseigner par des symboles que la vraie religion est la morale et que les vraies vertus sont les vertus sociales* [Todo el secreto de los francmasones consiste en enseñar por símbolos que la verdadera religión es la moral, y que las verdaderas virtudes son las virtudes sociales] (*Abrégée de l'histoire de la franc-maçonnerie*, Lausanne, 1779, p. 192, citado según B. Fay, *La Franc-Maçonnerie*, p. 194).

61. Véase *supra*, p. 47.

62. Véase *supra*, p. 59.

63. Th. Hobbes, *Leviathan*, II, 31.

64. Esta significación e importancia funcional que ha poseído el *arcanum* —expreso o tácito— para todos los sistemas doctrinales, fue dentro de la masonería inglesa —de la que luego fueron separándose los restantes sistemas— un contenido del *arcanum* mismo, planeado conscientemente ya de antemano. *De quelle utilité peut être le mystère d'une chose, qui vraisemblablement n'est rien elle même?* [¿De qué utilidad puede ser el misterio de una cosa que, verosímilmente, no es nada por sí misma?], pregunta en 1774 un autorizado miembro de las logias de Fráncfort llamadas *De l'Union* y *De l'Égalité*, que se hallaban todavía bajo la directa influencia inglesa. *C'est une précaution nécessaire au bien commun: nous avons des Loges par toute la Terre, elles sont toutes unies entr'elles aussi étroitement que les membres d'une seule le sont entr'eux. Voilà le motif de notre exactitude à garder notre secret* [Se trata de una precaución necesaria al bien común. Tenemos logias esparcidas por toda la Tierra, y éstas están estrechamente unidas entre sí, con el mismo enlace que los miembros de una de ellas. He aquí el motivo por el que tan celosamente guardamos nuestro secreto] (S. Uriot, *Le secret*, p. 14. Este trabajo sirvió eficazmente a la defensa de la masonería y fue publicado con la aprobación previa de las logias. La logia *De l'Union* fue fundada por el embajador especial francés, enviado a las fiestas de la coronación del emperador en Fráncfort; el documento fundacional londinense data del 8 de febrero de 1743. Cf. F. Runkel, *Die Geschichte*, I, p. 153).

III

65. A. Weishaupt, *Schilderung der Illuminaten. Gegenstück von Nr. 15 des grauen Ungeheuers*, Nürnberg, 1786, p. 23.

66. J. Utzschneider, en [Cosandey, Renner, Utzschneider], *Drey merkwürdige Aussagen die innere Einrichtung des Illuminatenordens in Bayern betreffend*, München, 1786, p. 36.

67. La expresión procede de Nicolai, citado según F. J. Schneider, *Die Fremaurerei*, p. 111. «Inmensas expectativas» se vinculaban a la masonería, en cuyas promesas se ponía una «inquebrantable confianza» (*ibid.*, p. 47).

68. Citado en A. Kohut, *Die Hohenzollern und die Freimaurerei*, Berlin, 1909. El pasaje citado se encuentra en una carta dirigida al príncipe Fr. Aug. de Braunschweig-Lüneburg, en la cual Friedrich rechaza con energía una intromisión del duque Fernando de Braunschweig en la masonería de Prusia (pp. 66 s.) (1777).

69. «El secreto... me pareció implantado... con el objeto de colmar el profundo abismo abierto entre los diversos estamentos del Estado, abismo que tiene que existir, y también con objeto de poder instaurar una igualdad entre miembros desiguales, igualdad que parece necesaria en una tarea común orientada a un fin común, lo que resulta imposible en las sociedades públicas» (F. von Meggenhoffen, *Meine Geschichte und Apologie*, 1786, p. 70).

70. S. Uriot, *Le secret*, p. 17.

71. «El secreto es el 'medio'», encaminado a vincular a los hermanos «bajo el nombre común, grandioso y elevado de un ser humano» ([¿J. J. Chr. Bode?], *Gedanken über die Verfolgung der Illuminaten in Bayern*, Frankfurt a.M., 1786, IV, sobre «cosmopolitismo», pp. 37 s.).

72. Los masones repiten una y otra vez acerca de sí mismos que ellos «resultan muy útiles, sobre todo porque el *arcanum* permanece oculto ante los ojos del hombre común» (J. Anderson, *Des verbesserten*, II, p. 219). El secreto servía «para poder perseguir los fines morales tanto más sosegadamente, a causa de la siempre posible intromisión de los ineptos» (F. von Meggenhoffen, *Meine Geschichte*, p. 70). Cf. también S. Uriot, *Le secret*, p. 14 y *passim*.

73. «Como el primer grado ya ennoblece, la expresión de los superiores es: ¡Qué habrá que esperar, pues, de los más elevados!» (*Drey merkwürdige Aussagen*, p. 26).

74. «Todos los miembros de una sociedad secreta esperan algo más que lo que escuchan en el mundo; esperan, y con razón, algo excelso y grande, algo que no le es dado saber a todo el mundo», afirma Weishaupt; a causa de estas elevadas expectativas «han sido implantados los grados superiores y los supremos en la jerarquía» (de la *Anrede an die Illuminates dirigentes*, reproducida en *Die neuesten Arbeiten des Spartacus [Weishaupt] und Philo [Knigge]* [²1794], pp. 63 ss.).

75. «Yo creía hallarme bajo la severísima vigilancia de muchos hombres para mí desconocidos; con este fin, busqué la forma de cumplir con mis deberes del modo más estricto posible, porque nada creía con mayor certidumbre sino que ninguna de mis acciones habría de permanecer inadvertida», informa Weishaupt sobre el tiempo de su entrada en una logia de Múnich (citado según L. Engel, *Geschichte*, p. 60).

76. Cf. *Drey merkwürdige Aussagen*, pp. 41, 45, 51. El plan de Knigge y de Bode, como dijo el primero, era «gobernarlo todo en secreto de manera tal que alcancemos el dominio sobre la estricta observancia sin que ésta misma se dé cuenta de ello» (citado según L. Engel, *Geschichte*, p. 138). Aspiraban a establecerse como los verdaderos y auténticos superiores —al mismo tiempo, pues, como los «Desaparecidos»—. «Mediante lo imperfecto y tantas veces dado a conocer de sus instituciones», la francmasonería debía «servir de máscara a una institución mejor y más sagaz (esto es, la orden de los *Illuminaten*)..., de manera que la parte contraria y el Gobierno público no arroje sobre ellos (los *Illuminaten*) recelo alguno» (*Nachtrag von weiteren Originalschriften...*, München, 1787, II, p. 117). Sobre la decadencia de los sistemas alemanes en los años sesenta y setenta, sobre el congreso de Wilhelmsbad como postrer intento de unión y sobre la actividad de los *Illuminaten*, encaminada a establecerse como nueva organización central, cf. A. Roßberg, *Freimaurerei*, pp. 74 ss.

77. «Todas las traiciones por parte de sus subordinados les parecían deseables, en parte para penetrar en el fondo de las cosas y en parte para mantener constantemente a los traidores en el espíritu del temor, y amenazarles con la publicidad de su traición en el caso de que no obedeciesen...» (*Drey merkwürdige Aussagen*, p. 45). En un escrito de réplica (¿quizá de Bode?), se dice acerca de la «ocultación de los Superiores» que ninguna institución es más «adecuada y útil para observar minuciosamente a los subordinados,

para hacerles más sumisos frente a la Sociedad y para separar y encubrir al mismo tiempo, ante los ojos de estos subordinados, de feliz manera, los defectos de las personas y el cargo o dignidad que éstas desempeñen» (*Gedanken*, 1786).

78. *Drey merkwürdige Aussagen*, p. 9. Yo hago «a cada uno espía de los demás y de todos. Tras de ello, los verdaderamente capaces son aceptados en la iniciación de los misterios», escribe Weishaupt a Knigge. Citado de los *Originalschriften* por B. Stattler, *Das Geheimnis der Bosheit*, München/Augsburg, 1787, p. 45. También para los caballeros de la Rosacruz, conforme al punto sexto del Juramento, existía el deber de mutua delación de los hermanos ante los Superiores (cf. F. J. Schneider, *Die Fraumaurerei*, p. 137).

79. [A. Weishaupt], *Schreiben an den Herrn Hofkammerrath Ut[z]schneider in München* ..., 1786, [Anhang] «Unterricht zu besserer Beurteilung der inneren Einrichtung des Ordens», p. 90. *Drey merkwürdige Aussagen*, pp. 10, 40. El sistema moral de soberanía propio de los *Illuminaten* es descrito en B. Le Forestier; cf. en especial, V, III, *La théorie de la société secrète*, de Weishaupt. Además, E. Lennhoff, *Politische Geheimbünde*, Wien, 1930, cap. «Die Weltverschwörer» (promasón), y A. Roßberg, *Freimaurerei* (antimasón), I, 3: «Führungslehre».

80. (¿Bode?) *Gedanken*, p. 37.

81. El grupo rector de los *Illuminaten* era llamado asimismo Comisión de Costumbres o «Fiscalía». «Directorio de la Tolerancia» se la llama en von Göchhausen, *Enthüllung des Systems der Weltbürger-Republik*, Roma [Leipzig], 1786, p. 376.

82. D. Knoop y G. P. Jones, *The Genesis*, pp. 194 ss.

83. A. Lantoine, *Histoire de la Franc-Maçonnerie française*, Paris, 1925, p. 70.

84. Cf. los artículos correspondientes en E. Lennhoff y O. Posner, y también en F. Runkel, *Die Geschichte*, I, p. 148. Un inventario general utilizable —si se prescinde de su tendencia— lo ofrece H. Riegelmann, *Die europäischen Dynastien in ihrem Verhältnis zur Freimaurerei*, Berlin, 1942.

85. B. Fay, *La Franc-Maçonnerie*, pp. 197 ss.; E. Lennhoff y O. Posner, art. «Frankreich».

86. B. Fay, *Benjamin Franklin*, Paris, 1929; Íd., *La Franc-Maçonnerie*, pp. 144 ss., 226 ss.

87. *Ibid.*

88. Esto vale singularmente aplicado a Francia, y mantiene plena independencia de la difícil cuestión relativa a la planificación revolucionaria; cf. el resumen de esta cuestión historiográfica controvertida en B. Fay, *La Franc-Maçonnerie*, pp. 265 ss., y L. Villat, *La Révolution et l'Empire*, Paris, 1947, I, pp. 78 ss.; además, D. Mornet, *Les origines*, pp. 357 ss., y recientemente R. Priouret, *La Franc-Maçonnerie sous les lys*, Paris, 1953, que junto al especial hincapié en su inmenso poder social intenta restar verosimilitud a una planificación subversiva directa de los masones.

89. Pëtion, Brissot, Danton, Rabaut-St. Étienne, Sieyës (no los Robespierre), eran miembros de logias parisinas, entre ellas de la logia de las *Neuf Soeurs* (B. Fay, *La Franc-Maçonnerie*, pp. 229 ss.). Sobre el empleo de las organizaciones sociales que existían ya antes de la Revolución para desbaratar el aparato de mando jacobino, cf. C. Brinton, *Europa im Zeitalter der Französischen Revolution*, trad. alemana de P. Rohden, Wien, 1939, pp. 65 ss. No como logias, *mais comme associations de clubs* habrían prestado servicios valiosos dichas logias en la tarea subversiva, afirmaba De Maistre retrospectivamente (citado según E. Dermenghem en *De Maistre; la Franc-Maçonnerie, mémoire au Duc de Brunswick* [1782], Paris, 1925, p. 30). Cf., en especial, A. Cochin, *Les sociétés de Pensée et la Révolution en Bretagne (1788-1789)*, Paris, 1925; Íd., *La Révolution et la libre pensée*, Paris, 1924, p. 144, y *Les Sociétés de pensée et la démocratie*, Paris, 1921. En 1784 afirmaba Necker: «La mayoría de los extranjeros tiene dificultad para hacerse una idea certera de la autoridad que ejerce la opinión pública en Francia. Comprenden con dificultad el que haya un poder invisible que dicta leyes sin caja de caudales, sin guardia personal, sin ejército, y que estas leyes sean obedecidas incluso en el palacio real, porque nada hay que

sea más verdadero que ellas» (citado según M. von Böhn, *Rokoko. Frankreich im 18. Jahrhundert*, Berlin, 1921, p. 318). Cuando Calonne, el sucesor de Necker, quiso eliminar los privilegios con objeto de poner término a la crisis financiera, la *crise inconcevable*, dijo al rey que los estamentos privilegiados *sont déjà soumis par voie indirecte dans la personne de leurs fermiers* [ya están sometidos, de manera indirecta, por medio de sus arrendatarios]. *Objections et réponses*, memoria dirigida por Calonne al rey, noviembre de 1786, reproducida en H. Glagau, *Reformversuche*, p. 358. Pero no era Calonne el portavoz, sino que los auténticos creadores de opinión ocupaban precisamente los puestos públicos, la Asamblea de Notables, que se oponía a Calonne. En ella, el Gran Maestre de los masones, el duque de Orleáns, acusó al monarca, sin rodeos, de ilegalidad, y en ella también exigió Lafayette —miembro directivo de la logia de las Nueve Espadas—, abiertamente, la convocatoria de los Estados Generales (*ibid.*, p. 291).

90. *Il n'est pas douteux que l'ordre maçonnique doit être considéré comme une vaste gouvernement* [Sin duda alguna, la masonería debe ser considerada como un extenso gobierno] (J. de Maistre, *La Franc-Maçonnerie*, p. 115). Cf. E. Dermenghem, *Joseph de Maistre Mystique*, Paris, ²1946, pp. 60 ss.

91. «Ésta [la masonería] se une a los príncipes más distinguidos», se dice, esperanzada y jubilosamente, en un escrito alemán del año 1742, «y se asienta con ellos en los tronos del poder y del esplendor» (*Kurze historische Nachricht*, p. 173).

92. J. de Maistre, *La Franc-Maçonnerie*, p. 122.

93. [Weishaupt], *Schreiben*, p. 110. La clave para penetrar en el secreto es la lengua. Dicha clave, pues, no es de metal alguno, sino (se afirma en la ceremonia de iniciación del aprendiz, ceremonia llena de equívocos y dobles sentidos) «una lengua de buen juicio» (*Die entdeckte Heimlichkeit der Freymäurer*, 1779, p. 36).

94. «Como todos los juicios que se emiten, así como todas las acciones, nos traicionan» —se dice entre los *Illuminaten*—, el autocontrol permanente es tan importante como la vigilancia llevada a cabo por los superiores de la Orden (*Einige Originalschriften des Illuminatenordens*, München, 1787, p. 31). Sobre la delación traidora del secreto pendían, de modo característico —aunque, asimismo, sólo simbólico—, los tormentos más crueles hasta la pena de muerte (*Des verbesserten Konstitutionsbuches*, II, p. 228; *Die entdeckte Heimlichkeit*, p. 25). El ritual secreto fue revelado en 1730 (cf. J. G. Findel, *Geschichte*, p. 387), pero sin embargo —y esto es lo verdaderamente relevante desde el punto de vista social—, la jurisdicción interna de la Sociedad, a cuyo cargo estaba la tarea de proteger la labor secreta de la misma, siguió subsistiendo.

95. J. de Maistre, *La Franc-Maçonnerie*, p. 120.

96. Dos años después (en 1784), la jurisdicción propia de la orden de los *Illuminaten* fue una de las causas decisivas que llevaron a su supresión. El *jus vitae et necis* había de ser reconocido protocolariamente por cada nuevo miembro de la Orden, en favor de ésta, durante la ceremonia de admisión (reproducido en *Einige Originalschriften*, p. 88: «Por este y no otro motivo reconozco yo a los Regentes del Mundo que ellos poseen el poder sobre la vida y la muerte de los hombres, y por ello justamente reconozco gustosamente a mi Orden el poder de fomentar lo mejor que hay en el hombre, al igual que deben hacer los Regentes del Mundo»).

97. S. Uriot, *Le secret*, p. 27. Esta declaración se encuentra en un bosquejo histórico de las logias y se refiere al tiempo inmediatamente posterior a Noé. Se trata de una de las numerosas proyecciones del dualismo moral en una época histórica pasada, con las cuales, luego, se legitimaban históricamente los masones, enriquecidos por antiguos mitos. Véase *supra*, pp. 118-119. Por medio de su separación del Estado, los hermanos se unieron en una sociedad *d'honnêtes gens dont le bonheur et la sureté consistent à n'être point confondus avec le Vice* [de hombres de bien, cuya felicidad y seguridad consiste en no ser de ninguna manera confundidos con el Vicio] (*ibid.*, p. 14). «Procuramos edificar —sigue diciendo—, y todos nuestros edificios son prisiones para los vicios o templos para

las virtudes» (*Kurze historische Nachricht*, II, p. 203). Esta formulación procede de una *Ode apologétique* francesa (*Le secret*, p. 39), en la que se retoma de nuevo el mito de Astrea, cuyo retorno a la tierra inaugurará sobre ésta la Edad de Oro. Este ropaje mitológico se halla situado asimismo en la frontera misma entre el juego alegorizante y la creación semi-consciente de mitos filosófico-históricos.

98. La «dignísima orden de los Francmasones» (se dice en *Des verbesserten Konstitutionsbuches*, II, p. 245), «está situada junto a todo el mundo; así pues... con esta Orden se ha logrado que, mientras los secretos permanezcan velados, nada pueda encontrarse mejor que esta Sociedad; mas tampoco hay nada peor ni más bajo que si se diese a conocer al mundo dicho secreto» (p. 241).

99. S. Uriot, *Le secret*, p. 15.

100. *Ibid.*, pp. 10, 14.

101. El impulso inicial anticstatal de la planificación conspiradora propia de las logias aparece el año 1742 a la plena luz, asombrosamente pronto, por tanto, en la *Kurze historische Nachricht von dem Ursprung der Freimaurergesellschaft und deren Geheimnisse mit unpartheiischer Feder vorgestellt*. El anónimo autor de este escrito (cf. A. Wolfstieg, *Bibliographie der Freimaurer*, Burg b.M., 1913 ss.) relata aquí una de las numerosas historias acerca del origen de la masonería que circulaban a la sazón. Según ella, el origen de la masonería actual —contrariamente a lo que se dice en la Historia Universal de Anderson— debe ser situado en la época de edificación del castillo de Kensington. «Cuando fue edificado este palacio surgió entre los trabajadores una conspiración contra sus superiores jerárquicos...» Falta la indicación precisa de orden cronológico, pero en todo caso se ofrece una indicación a «Carlos I Estuardo», que había sido la «causa» o motivo de la revuelta. El gobierno intervino y logró llegar a conocer todas las consignas de los conjurados, excepto las de los albañiles (*masons*, *maçons*, *Maurer*), que integraban la mayor parte de los rebeldes y que observaron un rígido silencio. El contenido de su secreto no era otro sino que «los vigilantes y capataces, contra los cuales se ha dirigido en realidad la acción, han dado motivo a este descontento con su torpe abuso de la justicia...». Debido a esta misma superioridad de los albañiles, brotada de su limpieza moral y de su mejor saber, la superioridad se vio obligada por su parte a declarar con toda prisa, para evitar lo peor: «Los albañiles son libres, a saber, están libres sin gracia (en el sentido del verdadero derecho) del merecido castigo (en el sentido del derecho positivo, pero falso) que ha sido impuesto por obra de la gracia a los operarios (esto es, a los no iniciados, a los hombres vinculados todavía al despotismo)».

La equidad, fundamentada moralmente, de los masones, hace superfluos los actos de voluntad y de gracia del príncipe soberano, suministra una nueva legitimidad y viene a significar por ello mismo, desde su arranque, la supresión del sistema absolutista. La consigna de Kensington, prosigue el autor, «que fue elegida para el ataque, es uno de los más excelsos y grandes secretos que los masones actuales tienen todavía que jurar». En una anotación a este pasaje se apresura a afirmar —de acuerdo con la constitución, que prohibe toda política— que los masones, hoy en día, en manera alguna «tendrían intención de ejercitar una práctica estatal cualquiera», y que, por el contrario, ellos son «las gentes más honestas que es dado imaginar, no intentan emprender cosa alguna contraria al derecho divino, al mundano o a otro cualquiera». La ambivalencia de la francmasonería, que en su interior planea el «ataque», pero hacia fuera rechaza toda política, con objeto de poder verificar *dichos planes* bajo la protección del secreto, queda de manifiesto en este documento. «Las cosas por las que se preocupan los francmasones son cosas muy reales... —se sigue diciendo— mas en qué consisten es algo que callo; no es oportuno decirlas porque se trata de secretos». En todo caso, no se llevarían jamás a cabo *logikalischer Syllogismus* y *Schulfüchsereien*, esto es, pedanterías escolásticas de cualquier género. «Toda su naturaleza se dirige tan sólo hacia la investigación de las cosas naturales y políticas» (p. 225). Ellos constituyen una «sociedad, en la cual no se trata cosa otra alguna, sino cómo desean

conservarse en esta vida». «Si bien la mayoría de los miembros son capaces, en toda la sociedad, de desempeñar las más importantes tareas estatales, no deben pretenderlo ni aspirar a ellas... todo debe permanecer en su orden actual... un miembro capaz debe esperar hasta que sea elegido para cosas importantes» (p. 267). Desde luego, si un masón digno y moral alcanza un puesto dirigente, se evidenciará que «no ha de implantar ningún régimen de gobierno maquiavélico». El escrito apareció en Fráncfort, en la casa editora Mutz. Procede, por tanto, de un ámbito en cuyo seno fue redactado asimismo *Le secret*. La logia de Fráncfort se hallaba todavía bajo la influencia directa de la Gran Logia de Londres, hecho que —anotado por Runkel con escasa simpatía (*Die Geschichte*, I, p. 158)— explica en todo caso el tono radical de la misma. Aquí fue utilizada la edición a la que va unido el libro alemán de las Constituciones del año 1783, aparecido igualmente en Fráncfort (II, pp. 179 ss.). Wolfstieg anota a este respecto que dicho libro (sin duda alguna, muy abierto y claro) se ha conservado en muy escasos ejemplares. Es característica la utilización del año 1783 para la creciente radicalización de esta época, incluso en Alemania. La historia de la revuelta de Kensington no se basa, de manera evidente, en sucesos reales. Th. Faulkner informa en *History and Antiquities of Kensington*, London, 1820, que el palacio se había encontrado en posesión de la familia Finch, amiga de los Estuardos, hasta que Guillermo III lo compró, en el año 1691, para convertirlo en residencia real previas ciertas modificaciones que corrieron a cargo de Wren. El hecho de que una leyenda haya venido a vincularse precisamente a este cambio de propiedad, parece cosa lógica y obvia. Wren entró, al parecer en el mismo año, en una logia, pero el libro que venimos comentando no se refiere a él ni una sola vez, y por otra parte tampoco adopta postura alguna frente a la «auténtica» formación de la leyenda por obra de Anderson (que acusó a Wren de falta de cuidado y atención para con las logias). Así, queda en pie el hecho sorprendente de que el escrito renuncia conscientemente a una antigua historia de origen para establecer una tradición con respecto a la Revolución de 1640.

102. *Constitutions*, art. 2, «Of the Civil Magistrate» (la vieja expresión *Prince* fue abandonada en 1723; en la edición alemana se habla del «poder de los burgueses», *bürgerliche Gewalt*): los masones fueron siempre protegidos por reyes y príncipes a causa de su disposición pacífica y su lealtad. *So that if a Brother should be a Rebel against the State* [De manera que si un hermano resultara ser rebelde contra el Estado], se dice a continuación, *he is not to be countenanced in his rebellion, however he may be pitied as an unhappy Man, and if convinced of no other crime, though the loyal Brotherhood must and ought to disown his rebellion, and give no umbrage or ground of political jealousy to the Government for the time being; they cannot expel him from the Lodge, and his relation to it remains indefeasible* [no debería ser apoyado en su rebelión; sin embargo, habrá de condescenderse con su infelicidad, y si no es acusado de otros crímenes, aunque la hermandad debe desalentar su rebelión, no dando ocasión a desconfianza alguna, el hermano en cuestión no puede ser expulsado de la Logia, y su lazo con ésta permanece indestructible]. Esta disposición fue adoptada en todos los países (cf. la edición alemana de 1783, p. 422), no sólo en la República de Holanda (cf. B. Fay, *La Franc-Maçonnerie*, p. 279).

IV

103. H. Schneider, *Lessing, zwölf biographische Studien*, München, 1951, p. 177. En el capítulo «Lessing und die Freimaurer» se halla un estudio crítico sobre el origen del diálogo.

104. Cf. E. Schmidt, *Lessing, Geschichte seines Lebens und seiner Schriften*, 2 vols., Berlin, ^{2}1899, II, pp. 444 ss.

105. H. Schneider, *Lessing*, nombra entre otros a Born, Campe, Hamann, Herder, Jacobi, Lichtenberg, Mendelssohn, Nicolai y Reimarus.

106. G. E. Lessing, *Sämtliche Schriften*, 13, pp. 349 ss.; 15, pp. 484 ss.

107. *Ibid.* Lo mismo en todas las citas siguientes.

108. Véase *supra*, p. 123.

109. Véase *supra*, p. 123, nota 29.

110. La sagacidad política que evidencia Lessing aquí no se halla en contradicción con la Filosofía utópica de la historia que resume él, en su condición de francmasón, y que había desarrollado en forma de un quiliasmo secularizado, con el tercer estadio, ya iniciado, de la historia humana. Utopismo y planificación racional no se excluyen recíprocamente en modo alguno; antes al contrario, desde el siglo XVIII en adelante parecen condicionarse entre sí.

111. Así E. Lennhoff y O. Posner, *Internationales Freimaurerlexikon*, art. «Lessing». Los datos históricos sobre la relación de Lessing para con la masonería, en F. Runkel, *Die Geschichte*, II, V, pp. 141 ss. El rechazo que de Lessing hace Runkel no afecta a las declaraciones de aquél sobre la masonería en el siglo XVIII. Runkel mismo reconoce que los análisis de Lessing se basan en la literatura masónica que éste había asimilado con su inmensa erudición. Si el llamado arte regio no ha «caldeado» jamás «de modo inmediato el alma» de Lessing, tal hecho no puede en modo alguno constituir una objeción contra sus análisis estructurales de la masonería.

112. H. Rall, *Kurbayern, in der letzten Epoche der alten Reichsverfassung, 1745-1801*, München, 1952, en «Schriftenreihe zur bayerischen Landesgeschichte», 45.

113. La ingrata historia de las intrigas intestinas de la Orden la narra L. Wolfram en *Die Illuminaten in Bayern und ihre Verfolgung*, 2 Programmhefte des Gymnasiums zu Erlangen, 1899-1900.

114. B. Le Forestier, *Les Illuminés de Bavière et la Franc-Maçonnerie allemande*, Paris, 1914, p. 110; H. Hettner, *Geschichte der deutschen Literatur im 18. Jahrhundert*, 4 vols., Braunschweig, ⁷1925, II, pp. 268 ss.

115. *Schreiben an den Herrn Hofkammerrath* (1786). En el apéndice: «Unterricht zu besserer Beurtheilung der inneren Einrichtung des Ordens», p. 87.

116. Véase *supra*, p. 77.

117. A. Weishaupt, *Kurze Rechtfertigung meiner Absichten*, Frankfurt/Leipzig, 1787, pp. 50, 86. «Habéis de juzgarla según sus motivos y sus intenciones. Sólo entonces desaparecerá todo engaño y surgirá la verdad desnuda.»

118. Cf. los estatutos de los *Illuminaten*, reproducidos en *Einige Originalschriften*, pp. 12 ss.

119. *Schreiben an den Herrn Hofkammerrath*, pp. 97 ss. «La sociedad no puede necesitar a la gente tal y como ésta es, sino que primeramente los hombres deben convertirse en aquello para lo que son necesarios...» (*Einige Originalschriften*, p. 29).

120. *Dritter Brief des Spartacus* [*Weishaupt*] *an Philo* [*Knigge*], reproducida en *Einige Originalschriften*, pp. 210 ss. En la ceremonia de iniciación se dice que el catecúmeno se ha engañado si cree que la Orden aspira «a socavar el gobierno mundano o eclesiástico y a apoderarse del mando y soberanía del mundo» (*Einige Originalschriften*, p. 72). Éste, precisamente, es el punto programático de los grados superiores (cf. *Nachtrag von weiteren Originalschriften*, München, 1787, II, p. 93).

121. [¿Bode?], *Gedanken über die Verfolgung*, p. 40. Cf. *Einige Originalschriften*, p. 42. El sigilo de los hermanos tiene el objetivo «de no verse impedidos en sus propósitos y operaciones por la presencia de las mentes innobles». Bode (1730-1793), hijo de un jornalero que había sabido elevarse socialmente, es el tipo acabado del burgués intelectualmente activo, en su condición de redactor y traductor de novelas inglesas, que aspiraba también a la dominación política del hombre nuevo (cf. A. Roßberg, *Freimaurerei*, p. 82). Bode fue también el que hizo entrar en la orden de los *Illuminaten* a Carlos Augusto, a Goethe y a Herder. (El escrito citado debe serle atribuido, probablemente —cf.

A Wolfstieg, *Bibliographie*, II—; en todo caso se cuenta entre los mejores que fueron redactados por los masones, está escrito en un lenguaje fluido y elegante —cosa rara a la sazón— y reúne en forma sobria todos los argumentos que fueron intercambiados a favor y en contra de la Orden secreta.)

122. *Nachtrag*, II, pp. 17 ss. De la *Instruktion für Provinzialen*, los jefes de los respectivos distritos en que estaba dividida a la sazón la Europa central. «Los príncipes deben ser hechos miembros de la Orden en muy contadas ocasiones», y en todo caso jamás deberán ascender a un grado superior al de *Illuminatus major*. En el grupo directivo político no tenían acceso posible.

123. En el comienzo de la *Anrede an die neu aufzunehmenden Illuminatores dirigentes* se dice: «Ahora les llega el turno de dirigir a otros» *(Nachtrag*, II, p. 44).

124. A. Weishaupt, *Schreiben an den Herrn Hofkammerrath*, p. 96 *(Abdruck der Instruktion für die Oberen)*.

125. Los *Illuminaten* querían «implantar en todo el mundo un gobierno ético que tuviesen ellos en sus manos en todos los países. De este grupo o cuerpo colegiado dirigente dependerían todos los asuntos de gracia y justicia, otorgamiento de servicios, ascensos y también denegaciones sin apelación al príncipe *(sine appellatione ad principem)*». «Con ello se arrogarían el ilimitado derecho —dice un miembro renegado de la secta— a pronunciar una sentencia definitiva sobre la honorabilidad y la utilidad de los individuos», esa sentencia definitiva que ejecutaban ya en el seno de la Orden *(Drey merkwürdige Aussagen*, p. 15).

126. Meta última de la Orden era «implantar la moral en la vida práctica» (F. von Meggenhoffen, *Meine Geschichte*, p. 69).

127. *Schreiben an den Herrn Hofkammerrath*, e *Instruktion für die Oberen*, p. 88.

128. *Nachtrag*, II, p. 32. Sin expresar abiertamente la necesaria consecuencia, a saber, el logro del Estado en las propias manos, la acción misma, esto es, la recíproca colocación de los masones en todos los puestos influyentes, es expuesta asimismo el año 1744 como punto principal del programa en el *Secret*, p. 18.

129. El número total de miembros de la Orden en la época de su mayor difusión por la Europa central, septentrional y oriental, a principios de la octava década del siglo, fue estimado por el hijo de Weishaupt, más tarde general de Baviera, en unos 2.500 (cf. además A. Roßberg, *Freimaurerei*, pp. 54 ss.).

130. *Nachtrag*, II, pp. 30 ss.

131. Citado según E. Lennhoff, *Politische Geheimbünde*, p. 25.

132. Véase *supra*, p. 55, nota 118, donde se resume una teoría contemporánea sobre la Razón de Estado; Babo, su autor, fue un enemigo decidido de los *Illuminaten*, muy eficaz desde el punto de vista publicístico.

133. La Orden «gobernaría el mundo», anunció Knigge en Heidelberg (según J. B. Scherer, *Wichtige Anekdoten eines Augenzeugen über die Französische Revolution*, Berlin/Leipzig, 1800, II, p. 10; citado en A. Roßberg, *Freimaurerei*, p. 38).

134. *Nachtrag*, II, p. 46.

135. Del discurso dirigido al *Illuminatus major*, que era preciso pronunciar después de la ceremonia de iniciación, redactado por Knigge (reproducido parcialmente en L. Engel, *Geschichte*).

136. *Nachtrag*, II, pp. 80 ss.

137. [¿Bode?], *Gedanken*, p. 27. Un cosmopolita es un hombre virtuoso, y «señala por ello a todas sus inclinaciones los límites oportunos, más allá de los cuales comienza la injusticia».

138. *Nachtrag*, II, p. 115

139. Alcanzar el «poder» es solamente su «fin secundario» *(Einige Originalschriften*, p. 215). Véase además *supra*, cap. 3, I, pp. 115 ss.

140. *Nachtrag*, II, p. 96.

141. Chr. M. Wieland, *Gesammelte Schriften*, I, pp. 15, 224. Wieland suministra, a

este respecto, una buena exposición de la nueva élite, que se aleja voluntariamente del Estado para atacarlo con tanta mayor seguridad y superioridad. La República de las Letras es «absolutamente independiente del Estado... mientras no emprenda acción alguna en contra de los fundamentos de éste». Mediante un reconocimiento formal del Estado, los cosmopolitas se separan de él. «El cosmopolita obedece todas las leyes del Estado en cuyo seno vive, y cuya sabiduría, equidad y utilidad general son evidentes, en su condición de ciudadano universal, y se somete a las demás por necesidad». Pero esta necesidad se ve evitada, a su vez, por diversos medios, y así el cosmopolita, una vez que se separa del Estado, se dirige indirectamente contra él. Tal cosa queda clara en el ejemplo ofrecido por la libertad de prensa. «Escritos que contengan ofensas directas contra personas individuales, nombradas o descritas de modo inequívoco, que estén prohibidos por las leyes ciudadanas; escritos que intenten provocar directamente la sedición o la irritación contra la autoridad legalmente constituida; escritos que se dirijan de manera directa contra la Constitución legal del Estado; escritos que trabajen en pro del derrocamiento de toda religión, moral y orden ciudadano: todos los citados escritos son punibles en todo Estado, ciertamente, en idéntica medida que la alta traición, el robo, el asesinato, etc. Pero la palabra 'directamente' resulta aquí cualquier cosa menos ociosa: en efecto, es del todo esencial que el carácter punible de un escrito se base por entero en el contenido de dicho escrito» (*ibid.*, p. 227). Estos pasajes pertenecen a los escasos en los que se nombra abiertamente y por su nombre el método indirecto de confrontación, y ello por boca de un representante de la República de las Letras.

142. Chr. M. Wieland, *Gesammelte Schriften*, I, pp. 15, 221. «Por lo demás, la aparente neutralidad observada por los cosmopolitas en la mayoría de los casos donde el Estado se fragmenta en partidos, es todo menos indiferencia... Yo sólo conozco dos casos en que los cosmopolitas se hayan unido a un partido en contra de otro». (En la situación concreta aquí aludida, Wieland piensa, sobre todo, en el monarca francés como uno de ambos partidos, y en los notables —esto es, en el Parlamento de París, o en la Asamblea Nacional recién convocada pero todavía no reunida— como representantes del otro partido.) «El primer caso es éste: cuando resulta moralmente seguro que su adhesión pública ha de resultar decisiva; el otro, cuando un partido víctima de patente injusticia se halla en peligro de sucumbir totalmente a la opresión sin su apoyo». Cf. además el gran pronóstico formulado por Wieland en el año 1770, en el cual evita minuciosamente el empleo de la palabra «revolución» (*ibid.*, VII, pp. 434 s.).

V

143. F. Schiller, *Sämtliche Werke*, 11, p. 91.

144. Schiller pronunció su conferencia en una sesión de la Sociedad alemana de Mannheim, el 26 de junio de 1784, y bajo el título de «El escenario teatral considerado como institución moral». El texto, desposeído de las palabras introductorias, apareció con el título modificado: «¿Qué efectos puede causar en realidad una escena bien montada?», en *Thalía*, cuaderno n.º 1, primavera de 1785. La sociedad había sido fundada por Carlos Teodoro, el año 1775, siguiendo el modelo de la *Académie Française*; Schiller habló en un momento en que (desde octubre de 1780) estaban prohibidos todos los escritos y publicaciones que «traten de la Constitución de la Cámara o del Estado sin haber obtenido previamente la aprobación» (citado en L. Häusser, *Geschichte der rheinischen Pfalz*, Heidelberg, 1856, II, p. 949). Dentro de la Sociedad, a la que pertenecían por lo demás mentes de primer rango, tales como Klopstock, Lessing, Wieland, los hermanos Dalberg y otros, no había de temer Schiller, evidentemente, el empleo de una expresión franca y sin velos. El príncipe elector se encontraba ya en su nueva sede residencial de Múnich. Cf. K. Berger, *Schiller*, München, ^{6}1910, I, pp. 387 ss.; F. J. Lipowsky, *Karl Theodor*, Sulzbach, 1828, pp. 92 ss.

145. F. Schiller, *Sämtliche Werke*, 11, p. 100.

146. *Ibid.*, p. 92.

147. G. E. Lessing, *Sämtliche Schriften*, 9, pp. 207, 311 (*Dramaturgia Hamburguesa*, prólogo y pieza n.º 30). Cf. la nota de O. Walzel, en F. Schiller, *Sämtliche Werke*, 11, p. 90.

148. F. Schiller, *ibid.*

149. *Ibid.*, p. 95.

150. *Ibid.*, p. 90. Sobre el desfavorable empleo que del término «político» hace Schiller a la sazón, véase su carta a Dalberg, en la que se lamenta sobre los «señores actores». Éstos, llevados del afán de socavar su propia (de Schiller) posición en aquel lugar, representaron su *Kabbale und Liebe* intencionada y malignamente mal —con «refinamiento político»— (K. Berger, *Schiller*, I, p. 422).

151. F. Schiller, *Sämtliche Werke*, 11, p. 91.

152. *Ibid.*, p. 97.

153. *Ibid.*, p. 91.

154. «Crítica» es una palabra clave del siglo XVIII. Un sinnúmero de libros y escritos introduce en los ostentosos títulos característicos de la época la palabra «crítica» o «crítico», y en 1790 pudo afirmar J. G. Buhle, en Gottinga: «A nuestra época corresponde en justicia el mérito de haber investigado, explicado e ilustrado con crítica, en mayor medida que las épocas precedentes; por ello ha recibido de parte de muchos, con razón, el calificativo de *crítica*» (*Grundzüge einer allgemeinen Encyklopädie der Wissenschaften*, Lemgo, 1790, p. 39). Ya esta caracterización, establecida por los mismos contemporáneos, nos hace suponer que la Crítica apunta en su importancia y significación mucho más allá del ámbito de las ciencias. La expresión de «crisis» es utilizada, por el contrario, en el siglo XVIII, muy rara vez, y en ningún respecto constituye un concepto central para la época. Este hecho no constituye en modo alguno un azar estadístico, sino que guarda una relación específica con el predominio de la Crítica; en nuestra investigación, hemos intentado poner en claro precisamente esta relación.

155. F. Schiller, *Sämtliche Werke*, 11, p. 95.

156. *Ibid.*

157. Esto rige, en común, para la lengua alemana, la francesa y la inglesa. Cf. J. y W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig, 1873; J. Murray, *A New English Dictionary*, Oxford, 1888, y E. Littré, *Dictionnaire de la Langue française* (1877). Las tres siguientes notas se apoyan en parte sobre estos diccionarios.

158. La palabra *Kritik*, crítica (en francés, *critique*, en inglés antiguamente *criticks*, hoy sólo *criticism*), tiene en común con crisis (*Krise*, en francés, *crise*, en inglés, *crisis*) su origen griego, a partir del verbo κρίνω, «yo separo, elijo, juzgo, decido»; y también «medirse con, luchar, combatir». La misma raíz, kri-, se encuentra en el latín *cerno* y *cribum*, en francés *crible* y en alto alemán moderno *reiter*, esto es, la criba o cedazo. El empleo griego de κρίνω y de κρίσις se refirió por lo común, bien que no de manera originaria, a la jurisprudencia y la práctica judicial. Crisis significa en primer lugar escisión y pugna, pero también la decisión, en el sentido de una recusación definitiva o de un veredicto, o de enjuiciamiento en general, cosa que hoy cae dentro del ámbito de la crítica. Las significaciones, separadas hoy día, de una crítica «subjetiva» y de la crisis «objetiva», fueron captadas en griego bajo un concepto único y común. La palabra κρίσις estaba en uso en la práctica forense con el sentido de juicio, proceso y, en general, tribunal. Así, pues, el «pro y contra» es algo inherente a la palabra crisis en su mismo origen, y ello de tal modo que la decisión ya está incluida en ella. Cf. W. Pape, *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, Braunschweig, 1842; Liddell-Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 1951. Si se piensa en la decisión judicial misma, la palabra κρίσις toma un sentido creador de orden, tal y como lo emplea Aristóteles (*Política*, 1253a; 1275a,b; 1326b). El orden de una soberanía y el orden jurídico de una comunidad dependen de la justa decisión del juez. Ciudadano

es solamente quien participa de la dignidad y oficio judicial (ἀρχὴ κριτική). La formación del adjetivo κριτικός, que se encuentra ya desde Platón, se halla referida a esta capacitación y arte del juzgar, de la decisión y de la emisión de un veredicto, y luego, de modo general, al sopesamiento del pro y el contra, a la actividad «crítica» del juicio.

También la traducción bíblica de los Setenta utiliza la palabra κρίσις en el sentido de la jurisprudencia y del derecho, cuya salvaguardia y creación es cometido propio del soberano (*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, ed. de G. Kittel, Stuttgart, ²1950). Mediante la alianza con Israel, Dios se muestra como el verdadero Señor y Soberano; en Juan, la palabra κρίσις obtiene el sentido de Juicio final, de Tribunal universal. La estructura temporal de este tribunal, a saber, que mediante la epifanía de Cristo se anticipa la decisión todavía pendiente y se experimenta ya en la conciencia de los creyentes, esta misma significación, será acuñada luego, en forma profana o secularizada, por el siglo XVIII, sin que la expresión de la crisis sea corriente y usual para ella. La expresión «crítica», esto es, enjuiciamiento, pronunciamiento de un juicio, dominará la vida pública, mientras que «crisis» desaparece de la luz, como orden jurídico en el sentido griego o como tribunal universal en sentido cristiano. Ya en latín se limita el empleo de la palabra, casi por entero, al campo de la Medicina, siguiendo el ejemplo de Hipócrates y Galeno (ἡ κριτικὴ ἡμέρα). Para la *Encyclopédie*, esta traslación es un hecho histórico del pasado: *Galien nous apprend que ce mot crise est un terme du barreau que les médecins ont adopté et qu'il signifie, à proprement parler, un jugement* [Galeno enseña cómo este término crisis es un término de los tribunales que ha sido hecho suyo por la profesión médica, y que significa, propiamente hablando, un juicio] (art. «Crise»).

La crisis de una enfermedad y el juicio médico acerca de ella son, en latín, conceptos inordinados, que limitan el concepto de crisis al campo médico. (*A medicis dicitur subita morbi mutatio novumque indicium, ex quo judicari potest, quid aegro futurum sit* [Se habla, entre los médicos, de un repentino cambio de la enfermedad, y de un nuevo dictamen, a partir del cual se puede juzgar de la evolución futura de la enfermedad] [Forcinelli et Furlanetto, *Lexicon totius latinitatis*, Patavii, 1940]). Cf. san Agustín, *Confesiones*, I, *in fine*: «Consiste la crisis en un ataque de la enfermedad, a partir del cual se puede juzgar si el enfermo se curará o morirá». Pero el *criticus* es también —como ya lo era en griego— *grammaticus* y juez en materia de arte. En la Edad Media, la palabra «crisis» permaneció limitada al lenguaje médico, y designa el período decisivo para el transcurso posterior de una dolencia, por cuanto que en él recaerá la decisión que todavía no ha recaído. En esta significación se mantuvo la palabra hasta el presente, así como también en el siglo XVIII.

La crítica, por otra parte, se ha alejado de la palabra crisis que le correspondía originariamente, y se ha limitado al arte del enjuiciar y apreciar, sin que en este sentido quedase incluido lo grave de una decisión, tal y como corresponde a los sentidos teológico, jurídico o médico de la crisis. La forma adverbial y adjetiva «crítico» (*critique, critic, critical, kritisch*) posee, por tanto, diverso peso, según sea referida a «crisis» o a «crítica». En 1702 escribe un inglés (*English Theophrast 5*, citado en J. Murray, *A New English Dictionary*): *How strangely some words lose their primitive sense! By a critick, was originally understood a good judge; with us nowadays signifies no more than a fault finder* [¡De qué extraña forma pierden algunas palabras su sentido primigenio! En tiempos, se entendía que un crítico era un buen juez; hoy, entre nosotros, no significa más que la indicación del error], y Collier informa en *The great historical, geographical, genealogical and political Dictionary* (London, ²1701), de los arrogantes y altaneros *criticks*, que se han tornado sospechosos de igual modo ante todos los príncipes y sabios, tanto protestantes cuanto católicos; en castigo, la mayoría de ellos han hallado muerte violenta o desdichada.

Zedler, desde el seno de la tradición humanista, aduce los términos de «crisis» y «crítica» (*Crisis* y *Critic*), en su *Großes vollständiges Universal-Lexikon*, Halle/Leipzig, 1733, en una sola y común significación. *Critic* es, para él, *Beurtheilung*, enjuiciamiento, e igual-

mente lo es *Crisis*: «Enjuiciamiento, juicio, razón, reflexión; de aquí que se diga: el hombre carece de *Crisin* [*sic*!], esto es, no puede juzgar acerca de cosa alguna». Pero también Zedler aduce como significación la más usual y corriente de la palabra crisis, el giro decisivo de una enfermedad, entendiendo con ello, de manera sorprendente, sólo el giro hacia la curación. «Hoy en día se llama 'Crisis' aquella acción salutífera de la naturaleza merced a la cual se expulsa del cuerpo la materia de la enfermedad, viéndose libre aquél de su ruina y de la dolencia que le aquejaba». Mientras que Zedler no conoce todavía al «critíco», pone en evidencia, en su artículo «Critic», una de las raíces de la hipocresía, en la que degeneró la Crítica del siglo XVIII: «Porque la crítica contribuye en mucho a la verdadera sabiduría, no ciertamente a través de su tarea inmediata, pero sí de manera mediata, ha venido a ocurrir que los espíritus que se aplican a la misma suelen caer en gran soberbia por cuanto que se atribuyen como inmediata la utilidad mediata, a lo que ha llegado también la dignidad de juez...». Con ello queda captado el tema del siglo.

159. El diccionario de los Grimm caracteriza al grupo de vocablos como «verdaderamente reciente» en la lengua alemana. No fue incorporado a ésta hasta comienzos del siglo XVIII. Cf. además, A. Bäumler, *Kants Kritik der Urteilskraft*, Halle, 1923, pp. 96 ss. Mientras que J. Chr. Adelung, en su *Versuch eines vollständigen grammatischen kritischen Wörterbuchs der Hochdeutschen Mundart*, Leipzig, 1774 ss., no recoge todavía —o quizá ya no recoge más— la palabra «crisis», incorpora como nueva expresión la de *Kriticus* y juez en materias de arte. Tal es quien hace una «profesión» (*Geschäft*, dice textualmente) del enjuiciamiento de las obras de otros, y los términos *Sprachrichter* (juez del lenguaje) y *Klügelmeister* (maestro en agudezas) resultan perfectamente adecuados al vocablo griego κριτικός porque la palabra viene de *Kreet*, *Krit*, esto es, riña, pelea, disensión, etc. Para Francia, cf. W. von Wartburg, *Französisches Ethymologisches Wörterbuch*, Basel, 1946, 2/II, p. 1355. El grupo de palabras gana carta de naturaleza durante el período clásico. En Inglaterra, la palabra *criticism* aparece utilizada desde el año 1607; en Bacon surge ya el crítico literario (*critic*) (*Advancement of Learning*, I, VI, 21), y Hobbes emplea la palabra referida a la interpretación filológica y al cotejo de textos (*English Works*, VII, pp. 389 ss., Stigmai; *Grammar and Critiques*).

160. Se habló ya en 1626 de un *criticke Scholiast upon the Revelation* [escoliasta crítico acerca de la Revelación] (W. Sclater, *An Exposition with notes upon the First and Second Epistles to the Thessalians*, London, 1627), o bien, en 1641, de *learned and criticall Christians* [cristianos eruditos críticos] (J. Jackson, *The true Evangelical Temper*, I, p. 69), o en 1635 de los *learned Divines and criticke Expositours* [teólogos eruditos y expositores críticos] (N. Carpenter, *Geog. Dch.*, II, v. 67). En 1684 —después de la aparición del *Tratado teológico-político* de Spinoza—, un editor inglés de la Biblia se revuelve contra *some Jewish Criticaster* [cierto criticastro hebreo] (*N. S. Crit. Eng. Edit. Biblie*, VIII, p. 51). Todavía hoy se designa la crítica textual de las Sagradas Escrituras como *higher criticism* [crítica elevada] (J. Murray, *A New English Dictionary*, pp. 1888 ss.).

161. R. Simon, *Histoire Critique du Vieux Testament*, Paris, 1680, «Préface».

162. L. Cappelle, *Critica Sacra, sive de variis quae in sacris Veteris Testamenti libris occurrunt lectionibus*, Paris, 1650. Sobre Cappelle, cf. el art. correspondiente de E. Bertheau, en la *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig, 1897, vol. III. Sobre el impulso recibido por la crítica histórica de parte de las discusiones y pugnas teológicas, cf. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, II, pp. 112 ss.

163. R. Simon, *Histoire Critique*, «Préface». Es un grandísimo error de los protestantes creer que la Biblia es *claire d'elle mesme* [clara por sí misma]; por ello, el concilio de Trento invoca con razón la tradición de los Padres de la Iglesia; pero el concilio *n'a pas pour cela deffendu aux particuliers de chercher d'autres explications lorsqu'il ne s'agit point de la creance. Au contraire...* [por esto ha prohibido a los particulares buscar otras explicaciones, cuando se trata de puntos que no atañen a la creencia. Por el contrario...]. Precisamente por ello puede él, Simon, someter asimismo a la Crítica a los Padres de la

Iglesia: *Ceux qui recherchent la vérité en elle mesme et sans préoccupation ne s'arrestent point au nom des personnes ny à leur antiquité; principalement lorqu'il ne s'agit point de la Foy* [Aquellos que buscan la verdad por sí misma, y sin preocupación, no se dejan intimidar por el nombre de las personas, ni por su antigüedad; principalmente, cuando no se trata en absoluto de la fe].

164. Los protestantes impidieron durante diez años la impresión de la obra capital de Cappelle, hasta que los oratorios obtuvieron para ella el privilegio real de imprenta. Cappelle publicó su *Critica Sacra* juntamente con un escrito contra Buxtorf, hijo: *Criticae adversus injustum censorem justa defensio.* Sobre Simon, cf. P. Hazard, *Die Krise des europäischen Geistes*, Hamburg, 1939, pp. 217 ss.

165. En la lucha contra la crítica bíblica se unieron protestantes y católicos, así como sus dos máximos contrincantes dentro del campo católico, a saber, Bossuet, que habló de la *audacieuse critique* [crítica atrevida] de R. Simon y vio en ella la «dolencia y la tentación de nuestra época», y Fénelon, que estimaba *séditieuse* [sediciosa] la *Critique* y arrojó al fondo del Tártaro a los críticos malignos, donde, según él, habrían de recibir peor castigo que el reservado a uxoricidas y parricidas; los tales críticos pertenecen a esas gentes *que le vulgaire ne croit guère coupables, et que la vengeance divine poursuit impitoyablement* [que el vulgo apenas cree culpables, y que la venganza divina persigue sin piedad] (*Oeuvres Complètes*, Paris, 1850, 6, p. 521; *Télémaque*, 1, XIV). *These monsters, critics!* [¡Esos críticos monstruosos!], exclama Pope en 1709 sobre estos contemporáneos. *Where Heaven's free subjects might their rights dispute. Lest God Himself should seem too absolute* [Donde los súbditos libres del Cielo pueden disputar de sus derechos; temiendo que Dios mismo se muestre como soberano demasiado absoluto], con objeto de adoctrinarlos seguidamente acerca de su verdadera tarea de críticos (A. Pope, *Collected Poems*, London, 1951; *An Essay on Criticism*, II, pp. 545 ss.).

166. La contraposición, antigua desde el punto de vista problemático-histórico, se agudizó en la época citada hasta convertirse en la tensión predominante dentro del mundo intelectual. Cf. además, D. Mornet, *Les origines*. Sobre la independización del concepto de *ratio* y del de *natura*, incluso dentro de las Iglesias protestantes, creyentes en la Revelación, cf. J. Kühn, *Toleranz und Offenbarung*, pp. 50 ss., 327 ss.

167. R. Simon, *Histoire Critique du Texte du Nouveau Testament, où l'on établit la vérité des actes sur lesquels la Religion Chrétienne est fondée*, Rotterdam, 1689, «Préface».

168. P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam, ^{3}1720, art.: «Livineius», 1727 b.

169. A. Pope, *Selected Poems*, pp. 74 ss. Los críticos ejercitaron por vez primera en Roma su justa soberanía (*long succeeding critics justly reign'd*).

170. Arts. «Alegambe», 155 b; «Acontius», 66 a. Bayle toma aquí posición frente a la entonces discutida cuestión acerca de si la época presente era de decadencia o progreso. Mientras que Simon, sobre la base de su crítica de los tiempos pasados, se sabe muy superior a éstos, Bayle es también un escéptico en esta cuestión, aunque ve indudables progresos en el campo de las ciencias. Hoy día, afirma, se es *moins savant* [menos sabio], pero *plus raisonnable* [más razonable] a cambio; fórmula que, por lo demás, acogerá de nuevo Voltaire en las páginas de la *Encyclopédie* (art. «Gens de Lettres»: no es ya la erudición la que caracteriza al crítico, sino su *esprit philosophique*, que empapa innecesariamente a toda la sociedad).

171. *La raison humaine... est un principe de destruction, et non pas d'édification: elle n'est propre qu'à former des doutes, et à se tourner à droite et à gauche pour éterniser une dispute...* [La razón humana... es un principio de destrucción, y no de edificación. Lo que le es propio es la generación de dudas, volviéndose a derecha y a izquierda para eternizar una disputa...] (art. «Manichéens», 1900).

172. Según el sentido, es fácil y frecuente intercambiar en el siglo XVIII las palabras «crítico» y «razonable». La razón misma se convierte en proceso crítico del hallazgo de la

verdad. Cf. aquí E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, 1932, p. 16 [trad. esp. de E. Imaz, *La Filosofía de la Ilustración*, FCE, México, 1987]: «Todo el siglo XVIII entiende la razón en este sentido. No la considera como un contenido fijo y determinado de conocimientos, principios y verdades, sino por el contrario como una energía, como una fuerza que sólo puede ser plenamente comprendida en su ejercicio y en sus repercusiones».

173. G. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione* (1709), latín y alemán, Godesberg, 1947, pp. 20, 26.

174. La Crítica, en cuanto medio general de alcanzar la verdad, se ve subordinada frecuentemente a la lógica. Así por D. Diderot, *Oeuvres*, III, p. 465, 1775; lo mismo en J. G. Buhle, *Grundzüge*, p. 38; sobre la relación entre Lógica y Crítica cf. A. Bäumler, *Kants Kritik*, pp. 167 ss. La utilización preferente de la palabra «crítica» para designar los métodos para elaborar una normatividad de lo bello, de su conocimiento o de su producción —Cassirer llega incluso a subsumir la «era de la Crítica» bajo el punto de vista de los «problemas fundamentales de la Estética»— es característica del surgimiento histórico de la autoconciencia burguesa. La filosofía y la crítica del arte realizan una unión personal (E. Cassirer, *Die Philosophie*, p. 368). Sólo en la Estética es reconocido el hombre en cuanto hombre, dice Bäumler, y suministra abundantes ejemplos de la función sociológica que le cabe al «buen gusto», a la «capacidad de juicio» en las cuestiones relativas al arte y al mismo tiempo al trato humano, para la formación de una plataforma social autónoma. Es el «estético» quien sustituye al «político» (cortesano) como figura humana típica de los años finales del siglo XVII e iniciales del XVIII (A. Bäumler, *Kants Kritik*, p. 208).

175. Art. «Archelaus», 290 b.

176. R. Simon, *Histoire Critique*, «Préface». También Pope, que quiere establecer la Crítica sobre su «verdadero fundamento» al investigar la «naturaleza», ve en la «parcialidad» la raíz de todos los males, que sólo impide una crítica adecuada a la naturaleza, mientras que los partidos tradicionales, bajo los eruditos, se orientarían según los partidos del Estado (*Selected Poems*, p. 69).

177. *En un mot, le sort de l'homme est dans une si mauvaise situation, que les lumières qui le délivrent d'un mal le précipitent dans un autre. Chassez l'ignorance et la barbarie, vous faites tomber les superstitions, et la sote crédulité du peuple si fructueuse à ses conducteurs, qui abusent après cela de leur gain pour se plonger dans l'oisiveté, et dans la débauche: mais en éclairant les hommes sur ces désordres, vous leur inspirez l'envie d'examiner tout, ils épluchent, et ils subtilisent tant, qu'ils ne trouvent rien qui contente leur misérable raison* [En una palabra, es la suerte del hombre de tan mala condición, que las luces que le evitan un mal, le precipitan en otro. Expulsando la ignorancia y la barbarie, se da en tierra con las supersticiones, y la estúpida credulidad del pueblo, tan útil a sus conductores, que abusan de ello para recrearse en la ociosidad; pero aclarando a los hombres estos desórdenes, les inspiráis el deseo de examinarlo todo, critican y sutilizan tanto que no encuentan nada que contente su miserable razón] (Art. «Takiddin», 2688 A).

178. Art. «Catius», 812, a, b.

179. Cf. A. Cochin, *La révolution et la libre-pensée*, Paris, 1924, pp. 76 ss.

180. P. Bayle, *Commentaire philosophique*, 1686, 1.ª parte, I, 1, citado en P. Hazard, *La Crise*, p. 136.

181. *Oeuvres de M. Bayle*, Den Haag, 1737, II, p. 594. La palabra proviene del *Avis important aux réfugiés sur leur prochain retour en France*, un escrito anónimo, cuya paternidad intelectual se arrogó siempre Bayle de manera expresa; citado según la selección de textos de M. Raymond, *Pierre Bayle*, Paris, 1948, p. 218. Cf., además, el decisivo art. «Aureolus», I, 399, nota B, donde Bayle habla sobre el tema de Estado y progreso. Junto con Hobbes y Spinoza, él veía todavía en el Estado una manifestación de la razón, sin considerar, desde luego, por ello a la «política» como algo «razonable». *Le désordre est inévitable dans la Politique*, pero: *c'est vain qu'on en chercheroit le remède* [El desorden

resulta inevitable en la política, pero resulta vano buscarle remedio] (art. «Bourgogne», 639, b).

182. Véase *supra*, p. 151, nota 144.

183. Art. «Catius», 812 a, b. Además, el vol. IV del *Dictionnaire*, y en él la *Dissertation sur les libelles diffamatoires*.

184. Voltaire, *Oeuvres*, VIII, pp. 551 s.

185. Por una parte, Voltaire deja siempre entrever que ofrece a la publicidad una obra «que dice más de lo que en realidad parece»; así, por ejemplo, en el prefacio a *Zadig*, que está lleno de invectivas contra el orden imperante (*Oeuvres*, XXI, p. 32, 1747); por otra parte, se desgañita literalmente para asegurar la utilidad, la inocencia y el carácter inofensivo de la Crítica. Así en la *Encyclopédie*, para la cual redactó el artículo sobre la *Gens de Lettres*. La misma crítica filológica no es ya tan necesaria, afirma Voltaire junto con Bayle; si bien los críticos son hoy día *une partie devenue nécessaire... leur critique ne s'est plus consumée sur des mots grecs et latins, mais appuyée d'une saine philosophie, elle a détruit tous les préjugés dont la société etait infectée... par là ils ont en effet, servi l'État. On est quelquefois étonné que ce qui bouleversait autrefois le monde, ne le trouble plus aujourd'hui; c'est aux véritables gens de lettres qu'on en est redevable* [una parte que se ha hecho necesaria... su crítica no ha querido consumirse en el estudio de palabras griegas y latinas, sino que, apoyada de una sana doctrina, ha destruido los prejuicios de que estaba infectada la sociedad... Con esto, efectivamene, han hecho un servcio al Estado. A veces se ha mostrado sorpresa ante el hecho de que lo que antaño descomponía el mundo, ya no es problemático el día de hoy. Se lo debemos a los auténticos hombres de letras] (*Oeuvres*, XIX, p. 252).

186. Voltaire, *Oeuvres*, XX, p. 218; cf. X, p. 428, 1771.

187. Art. «Critique», en el *Dictonnaire philosophique*, ed. Benda, Paris, 1954, pp. 502, 155. Voltaire, en este artículo, no trata ya a los filólogos y críticos de fuentes históricas, sino que cuenta ya entre los críticos —a diferencia de Bayle, si bien guardando siempre una distancia irónica— a los satíricos y a los *libellistes*. Pero sus poco favorables ejemplos de los «inspectores de matadero» y los «sapos», que van dejando su rastro a los demás sapos, los toma de las filas de los censores y ex jesuitas oficiosos. El ideal del crítico exento de prejuicios, situado por encima de los partidos en liza, y casi imposible de encontrar —el ideal del *bon juge*—, lo encuentra en Bayle.

188. Cf. D. Mornet, *Les origines*, p. 105; P. Hazard, *Die Herrschaft*, partes I y II. En 1768 escribió Federico el Grande en su testamento: la religión «ha alcanzado de modo patente su ápice histórico y se encamina ya hacia su ruina....» (*Die politischen Testamente*, ed. Volz, Berlin, 1922, p. 230).

189. Mientras que el artículo sobre el crítico se refiere todavía al editor, comentador, gramático, en una palabra: al crítico de textos, el largo artículo de Marmontel sobre la Crítica misma muestra que ésta, más allá del arte y de la ciencia, ha captado ya al Estado y a la sociedad, de acuerdo con la definición que le es propia. Véase en especial el apartado sobre la crítica histórica y la *critique en Morale*, *Encyclopédie*, ed. Lausanne/Bern, 1779, t. X. Sobre el contenido de la crítica política, cf. E. Weiß, *Geschichtsschreibung und Staatsauffassung in der französischen Enzyklopädie*, Wiesbaden, 1956, vol. 14 de las publicaciones del Instituto de Historia Europea, Maguncia.

190. H. Hinterhäuser, *Utopie und Wirklichkeit bei Diderot*, Heidelberg, 1957, p. 120.

191. D. Diderot, *Oeuvres Complètes*, XIV, p. 35; art. «Cas de consciencie», *Encyclopédie*.

192. *Ibid.*, IX, p. 252.

193. *Ibid.*, X, p. 237, Salón de 1763. Diderot invoca una frase de Malherbe sobre la muerte, que Bayle había utilizado en su *Dissertation sur les libelles diffamatoires* para caracterizar a las sátiras: *Que la garde qui veille aux barrières du Louvre / N'en défend*

pas les Rois [Que el centinela que guarda en la entrada del Louvre / no vigila a los reyes] (*Dictionnaire*, IV, pp. 2959 s).

194. Característico de ello —esto arroja ya un rayo de luz sobre la pugna política que habría de seguir— es el destino y actitud de los teólogos, que intentaron salvar la Revelación, sometida al fuego graneado de la crítica histórica y racional, mediante su adaptación a la «razón». «Somos cristianos», hace decir Lessing a los «teólogos de hoy»; «cristianos bíblicos, cristianos razonables. ¡Quisiéramos ver quién sea capaz de acusar a *nuestro* cristianismo de la más insignificante contradicción con la sana razón!». «¡Cuán escabroso es —opina Lessing a este respecto—, trabar contacto con estas gentes que ensalzan y adormecen a la razón mientras increpan a los contradictores de la Revelación como enemigos de la sana razón humana! Ellos corrompen y compran todo cuanto quiere tener razón y no la tiene». Son precisamente estos sincretistas los más peligrosos enemigos para los representantes de la razón; y con corrosiva dureza y penetrante fuerza de distinción conceptual emprende Lessing la batalla contra los tales en sus escritos polémicos teológicos (*Sämmtliche Schriften*, XII, p. 432). Para él, «es cosa cierta que la transición de las meras verdades racionales a las reveladas resulta extremadamente ardua...». Lessing separó pulcramente ambos campos, aunque no negó, en modo alguno, la Revelación. Pero la prioridad la tiene la razón, desde luego. Sólo ella puede «decidir» acerca de si la Revelación, que supera el «concepto» de la razón, «puede y tiene que existir». Cf. a este respecto M. Wundt, *Kant als Metaphysiker*, Stuttgart, 1924, pp. 441 ss.

195. Federico el Grande, *Werke*, ed. Volz, Berlin, 1912, II, p. 2, y *Oeuvres*, II, Berlin, 1846. En cada uno de los tres preámbulos a sus *Historias de las guerras de Silesia*, Federico trata la cuestión de las relaciones entre moral y política. Meinecke analiza en su *Die Idee der Staatsräson* esta polaridad en la filosofía de Federico el Grande y en su concepción del Estado. El monarca llevó una «doble vida consciente como político y como filósofo» (p. 326). La cuestión de las relaciones entre una normatividad moral y las acciones derivadas de la necesariedad política le acompañó a todo lo largo de su vida. Ver en la temática de su *Macchiavell und Antimacchiavell* un «dualismo implantado por el mismo rey Federico» que desde entonces se ha convertido en un difícil problema para Alemania (p. 366), significa, desde luego, convertir la intervención personal del rey en este dualismo en una culpa, precisamente allí donde no hay que buscarla. En el siglo XVIII, el dualismo moral constituía un hecho trascendente en todos los individuos.

196. M. Merleau-Ponty distingue en su *Phénoménologie de la perception*, Paris, 1945, p. 190 [trad. esp. de J. Cabanes, *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona, 1975], entre una hipocresía psicológica, que es aquella que encubre sus verdaderos pensamientos, y una hipocresía metafísica. Ésta se engaña a sí misma al echar mano de los medios de generalización, y desemboca en un estado o situación que no es, desde luego, una fatalidad, ni tampoco algo estatuido o previamente querido; esta hipocresía se halla incluso en una persona «seria» y «honrada», en una persona sincera, cada vez que ésta aparenta ser, sin reservas, lo que es.

197. Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, p. 502.

198. El lector precisa de un guía moral sobre todo en la Historia: *ce guide seroit un critique capable de distinguer la vérité de l'opinion, le droit de l'autorité, le devoir de l'intérêt, la vertu de la gloire elle-même; en un mot de réduire l'homme, quel qu'il fût, à la condition de citoyen; condition qui est la base des loix, la règle des moeurs, et dont aucun homme en société n'eut jamais droit de s'affranchir* [este guía sería un crítico capaz de distinguir la verdad de la opinión, el derecho de la autoridad, el deber del interés, la virtud de la gloria en sí misma; en una palabra, de reducir al hombre, como quiera que fuese, a la condición de ciudadano; condición que es la base de las leyes, la regla de las costumbres, y de la que ningún hombre en sociedad tuvo jamás el derecho de prescindir] (art. «Critique» en la *Encyclopédie*).

199. *Ibid.*

200. *Le gouvernement arbitraire d'un prince juste et éclairé est toujours mauvais. Ses vertus sont la plus dangereuse et la plus sûre des séductions... Il enlève au peuple le droit de déliberer, de vouloir ou ne vouloir pas, de s'opposer même à sa volonté, lorsqu'il ordonne le bien...* [El gobierno arbitrario de un príncipe justo e ilustrado es siempre malo. Sus virtudes son las más peligrosas, las seducciones más seguras... Arrebata al pueblo el derecho de deliberación, de querer o no querer, incluso de oponerse a su voluntad cuando se diera el caso de que ordenara el bien...] (D. Diderot, *Oeuvres Complètes*, II, p. 381). Una vez más, fue Rousseau quien extrajo la consecuencia radical, cuando afirmó: *en tout état de cause, un peuple est toujours le maître de changer ses loix, même les meilleures; car s'il lui plaît de se faire mal à lui-même, qui est-ce qui a droit de l'empêcher?* [en todo caso, un pueblo es siempre dueño de cambiar sus leyes, incluso las mejores; pues si desea causarse el mal a sí mismo, ¿quién tendría derecho a impedírselo?] (*Contrat social*, II, 12).

201. Art. «Critique», en la *Encyclopédie*.

202. D. Diderot, «Lettre apologétique de l'Abbé Raynal à M. Grimm», en *Oeuvres philosophiques*, ed. Vernière, Paris, 1956, p. 641.

203. D. Diderot, *Oeuvres*, VII, p. 387. Cf., además, la manifestación hecha por Rousseau en el preámbulo al *Émile* (*Oeuvres*, III, p. 3). *La littérature et le savoir de notre siècle tendent beaucoup plus à détruire qu'à édifier. On censure d'un ton de maître; pour proposer il en faut prende un autre, auquel la hauteur philosophique se complaît moins* [La literatura y el saber de nuestro siglo tienden mucho más a destruir que a construir; se censura con un tono señorial; hace falta adoptar otro tono, en el que la altura filosófica se complazca más]. La conciencia de sí mismo y el orgullo de Rousseau se alimentaban, como es sabido, de la crítica contra los filósofos imperantes a la sazón, pero su observación, pese a ello, resulta característica de la *République des Lettres*, cuya ley fundamental era precisamente la crítica de la Crítica. Cf. R. Simon, *Histoire critique*, «Préface» y además, P. Bayle, *Dictionnaire*, 978 a, 982 b, y Voltaire, *Oeuvres*, VIII, p. 305 (1727), XXIII, pp. 47 ss., «Mémoire sur la satire» (1739); además, D. Diderot, *Oeuvres*, IV, p. 296 (1738); X, p. 177 (1763). La crítica recíproca constituía la soberanía de la Crítica y con ello, para los críticos mismos, la conciencia común de la soberanía, situada por encima de los partidos y los partidismos.

204. Voltaire, *Oeuvres*, XXIV, p. 475.

205. Véase *supra*, p. 134, nota 74.

206. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 5, nota [trad. esp. de P. Ribas, *Crítica de la Razón pura*, Taurus, Madrid, 2005]. La observación falta —tras la muerte de Federico el Grande— en el prólogo a la segunda edición de 1787.

207. I. Kant, *Vermischte Schriften*, ed. K. Vorländer, Leipzig, 1922, p. 294; de los trabajos preliminares acerca del ensayo sobre teoría y práctica.

208. Sobre la readmisión de las categorías maniqueas por la Ilustración, cf. la polémica sostenida por Leibniz contra los «dualistas», especialmente contra Bayle y sus artículos «Maniqueos» y «Marción», del *Dictionnaire philosophique et critique* (G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, 6, *Theodizee*, II, pp. 144 s.). El dualismo parsi, gnóstico y maniqueo surge de nuevo en el siglo XVIII, en forma secularizada, del mismo modo que se ve influido frecuentemente por ideas escatológicas. Sobre las representaciones mentales del Anticristo, cf. W. Bousset, *Der Antichrist*, Göttingen, 1895, y su tradición hasta la Edad Moderna; H. Preuss, *Die Vorstellungen vom Antichrist*, Leipzig, 1906. Sobre las relaciones de la «gnosis» y la Edad Media, cf. H. Söderberg, *La religion des Cathares*, Uppsala, 1949. Sobre las relaciones de la «gnosis» y la moderna Filosofía política de la historia, cf. J. Taubes, *Abendländische Eschatologie*, Bern, 1947; E. Voegelin, *The new science of politics*, Chicago, 1952, IV [trad. esp. de J. Ibarburu, *La nueva ciencia de la política. Una introducción*, Katz, Buenos Aires, 2006].

209. La mejor confrontación histórico-espiritual de los frentes conceptuales, aunque no de la estructura dialéctica ínsita en este dualismo, se encuentra en B. Groethuysen,

Die Entstehung. La burguesía es interpretada de antemano por Groethuysen como una clase, lo que constituye una burda simplificación desde el punto de vista histórico-social, ya que la burguesía estaba todavía absolutamente vinculada al Estado estamental, como lo demuestran la adaptación de los burgueses ricos a la alta aristocracia o el papel feudal desempeñado por los Parlamentos burgueses en Francia. Fue, y no en último término, la función formativa social ínsita en los frentes dualistas la que constituyó a la burguesía por vez primera en un proceso dialéctico.

Capítulo 3

I

1. Cf. F. Valjavec, *Die Entstehung*, pp. 271 ss. Acerca de la tan extendida «teoría del complot», cf. también *ibid.*, pp. 430 ss.

2. Cf. *ibid.*, p. 295. Característico para la constitución de los diversos frentes —fenómeno nuevo en Alemania, que sólo puede comprenderse partiendo del aspecto político— es el *Kritische Verzeichnis der besten Schriften, welche in verschiedenen Sprachen zum Beweise und zur Verteidigung der Religion herausgekommen*, Basel, 1784. El ex jesuita Weissenbach menciona aquí conjuntamente a protestantes y católicos, si éstos se limitan a defender la religión (incluso Locke aparece en el elenco, p. 238). El sentido polémico de este escrito se dirige contra un enemigo que combatía no sólo al catolicismo, sino a la religión en sí y que, por tanto, atacaba el orden estatal común a protestantes y católicos. En un apéndice sobre los francmasones, Weissenbach conjura a todas las fuerzas a que «detengan el torrente arrollador que ha destruido ya todos los diques» (*Der letzte Vorbothe des Neuen Heidenthums Horus! oder das Endurtheil..., das man zum Handbuch der Freymaurer gemacht hat*, Basel, 1784, p. 47). Sobre Weissenbach, cf. F. Valjavec, *Die Entstehung*, p. 280.

3. G. E. Lessing, *Sämtliche Schriften*, 12, p. 421.

4. [¿Bode?], *Gedanken*, 1786, p. 39.

5. Cf. A. Roßberg, *Freimaurerei*, pp. 51 s.; E. Lennhoff, *Politische Geheimbünde*, pp. 64 ss. Una vez disuelta la Orden en Baviera, la organización decayó rápidamente. La última logia que se cerró fue la de Weimar, el año 1785.

6. Anónimo, *Die entdeckte Heimlichkeit der Freymäurer*, p. 48. El escrito apareció, como supone acertadamente Valjavec, no en 1779, según se indica en la cubierta, sino en 1784; a esta fecha corresponde también un apéndice en forma de fascículo. La polémica se orienta inequívocamente contra los *Illuminaten*, cuyos planes se conocieron en los años ochenta. Una minuciosa revisión de todos los escritos que desde 1784 comentan el papel subversivo de los masones frente al Estado se encuentra en Valjavec, *Die Entstehung*, pp. 289 ss. El Regente, en la ceremonia de aceptación, debía contestar a las siguientes preguntas: «¿Sería vituperable una sociedad que, hasta la hora en que alcancen madurez las grandes revoluciones de la naturaleza, hubiese encontrado la fórmula para impedir que los monarcas del mundo obren el mal?... ¿no sería posible que, mediante esta sociedad, los Estados se convirtiesen en un *status in statu*?» (*Illuminatus dirigens*, Frankfurt a.M., 1794, p. 132).

7. Cf. [¿Bode?], *Gedanken*, pp. 32 ss. La cuestión de «si es posible que una sociedad de carácter secreto pueda ser buena en un Estado, y en qué clase de Estado», aparece en todos los panfletos publicados por uno y otro bando.

8. M. H. S., «Die wahre Reformation in Deutschland zu Ende des achtzehnten Jahrhunderts», en *Neueste Sammlung jener Schriften, die vor einigen Jahren her über verschiedene wichtigste Gegenstände zum Steuer der Wahrheit in Druck erschienen sind*, Augs-

burg, 1785, p. XVIII. Aquí apareció también una «Kritik gewisser Kritiker». Augsburgo fue el centro de publicaciones de los ex jesuitas, bajo la dirección de Aloys Merz. Cf. F. Valjavec, *Die Entstehung*, donde también se encuentran las demás predicciones de la revolución; otras pueden verse en W. Wenck, *Deutschland vor hundert Jahren*, Leipzig, 1887, pp. 193 ss.

9. B. Stattler, *Das Geheimnis*, p. 2.

10. Cf. K. Löwith, *Weltgeschichte*, p. 99.

11. Cf. [J. Anderson], *The Constitutions of Freemasons*, 1723 (ed. facs., con una introducción de L. Vibert, London, 1923), pp. 1 ss.

12. Cf. K. Löwith, *Weltgeschichte*, p. 130.

13. *The Constitutions*, p. 48. En la traducción alemana (Frankfurt, 1783, vol. 2, p. 88), desconfiando de la situación marítima inglesa, se dice: «Dominadora de toda la superficie de la tierra firme».

14. Cf. J. T. Desaguliers, *The Newtonian System of the World, the best Model of Government: Allegorial Poem*, Westminster, 1728; B. Fay, *La Franc-Maçonnerie et la Révolution intellectuelle du* XVIII^e *siècle*, Paris, 1935, pp. 84 ss.

15. G. W Leibniz, *Essais de Théodicée*, § 147 [trad. esp. de P. de Azcárate, *Ensayos de Teodicea*, Medina, Madrid, s.a.], en *Die philosophischen Schriften*, ed. de C. H. Gerhardt, Berlin, 1875 ss., pp. 7 ss.

16. *Wer kann nun bey solchen Umständen den Freimaurern verdenken* [quién, en tales circunstancias, puede echar en cara a los masones] —ciérrase la transposición de la Teodicea a la francmasonería—, *daß sie ihre Geheimnisse so verbergen, maßen Gott selbsten die Materie des Ursprungs aller Dinge vor den Menschen verborgen hält* [que ellos así oculten sus secretos, cuando el propio Dios ha ocultado a los hombres la cuestión del origen de todas las cosas] (Anónimo, *Kurze historische Nachricht*, pp. 241 ss.).

17. Sobre el nacimiento del programa, cf. la *Kritische Geschichte der Illuminaten-Grade*, ed. de L. A. von Grolmann, *Die neuesten Arbeiten des Spartakus* [*Weishaupt*] *und Philo* [*Knigge*], ²1794. La iniciación filosófico-histórica se consumaba con la admisión al quinto grado, el penúltimo, al que correspondía también la realización del trabajo de planificación. El documento está recogido en *Nachtrag*, II, pp. 44-121. Weishaupt, autor de la primera redacción (1782), suprimió, tras la expulsión de Knigge de la Orden, aquellos pasajes que le parecieron demasiado subversivos, porque no «quería perder un día la cabeza... de tal manera» (carta de 28 de enero de 1783, en *Kritische Geschichte*, p. 41).

18. *Nachtrag*, II, p. 80. Son los *Illuminaten* quienes retienen en su mano la «llave de la historia» (*ibid.*, I, p. 7), a la cual sólo tienen acceso los grados superiores de la Orden; éstos, por su parte, alcanzan merced al trabajo secreto *was bis jetzt alle Anstrengungen, was Erziehung, Moral, Staatsverfassung, ja die Religion nicht haben bewirken können* [lo que hasta ahora todos los esfuerzos, lo que la educación, la moral, la Constitución del Estado, incluso la religión, no han podido conseguir] (*Schreiben an den Herrn Hofkammerrath Utz[s]chneider in München*, 1786, apéndice, «Instruktion für den Oberen...», p. 97). Mediante la Orden secreta, *wird der Mensch von seinem Fall sich erholen, Fürsten und Nationen werden ohne Gewalttätigkeit von der Erde verschwinden... und die Welt der Aufenthalt vernünftiger Menschen werden* [el hombre se levantará de su caída, los príncipes y las naciones desaparecerán de la Tierra sin violencia... y el mundo será morada de hombres racionales] (*Nachtrag*, II, p. 80).

19. Políticamente impotentes, se saben totalmente morales; por ello, la dominacion a la que se aspira es moralmente total. Esto es válido cuando ellos mismos *in möglichster Stille, mit möglicher Eile und Genauigkeit... herrschen... Unterscheidung u. Gleichheit, Despotismus und Freyheit auf das engste zu vereinigen* [con el mayor sigilo posible, con la máxima devoción y honestidad... dominan... para unificar hasta el extremo diferencia e igualdad, despotismo y libertad] (*Nachtrag*, II, p. 46). De su antítesis entre despotismo y moral surgirá en el futuro el despotismo moral, porque creen eliminar la política y sin

embargo dominarla. Por lo demás, Weishaupt renegó de esta construcción utópica de la dictadura después de la aniquilación de su Orden (cf. L. A. von Grolmann [ed.], *Kritische Geschichte*, p. 67).

20. Cf. Chr. M. Wieland, *Gesammelte Schriften*, p. 224. Los cosmopolitas consideran *die noch jetzt bestehenden Regierungsformen sozusagen als bloße Gerüste zu Aufführung jenes ewig bestehenden Tempels der allgemeinen Glückseligkeit* [las formas de gobierno aún ahora existentes, por así decirlo, como simples andamios para la edificación de aquel eterno templo de la felicidad universal].

21. Cf. Chr. M. Wieland, *Gesammelte Schriften*, p. 79.

22. *Nachtrag*, II, p. 96. La evasión filosófico-histórica hacia el futuro es la forma de pensamiento correspondiente al asalto indirecto al poder, que, a su vez, corresponde en el presente al dualismo de moral y política. Sobre la base de la autointerpretación moral, que les confería la seguridad y el impulso para atacar, constituye una conclusión histórica falsa a todas luces declarar a los *Illuminaten* totalmente inocuos y carentes de eficacia, error que se repite ampliamente en el horizonte histórico de las modernas Filosofías de la historia. Así, por ejemplo, niega Le Forestier, *Les Illuminés de Bavière*, pp. 486 ss., la tesis, surgida en su tiempo, de que los *Illuminaten* constituyeron una auténtica conjuración contra el Estado. Tiene razón, en tanto en cuanto se considere como conjuración el planeamiento de una acción directa contra el Estado. Si, por el contrario, Le Forestier cree que los *Illuminaten* fundaron una sociedad secreta *parce que l'histoire nous apprend que les peuples anciens et les plus éclairés ont dû leurs lumières aux Mystères* [puesto que la historia nos enseña que los pueblos más antiguos, y los más ilustrados, han debido sus luces a los Misterios], y si acepta que los *Illuminaten*, precisamente porque se declararon a sí mismos morales y sociales, deben de haber sido también ciudadanos ejemplares, eso significa que arranca el autoentendimiento burgués del contexto político funcional, y lo declara verdad histórica. Cosa análoga cabe decir acerca de la exposición de E. Lennhoff, *Politische Geheimbünde*, p. 50.

23. Cf. F. Valjavec, *Die Entstehung*, pp. 293 ss., donde también se cita la (escasa) literatura secundaria sobre el tema; W. Wenck, *Deutschland*, pp. 96 ss.

24. E. A. A. von Göchhausen, *Enthüllung des Systems der Weltbürger-Republik, in Briefen aus der Verlassenschaft eines Freymaurers. Wahrscheinlich manchem Leser zwanzig Jahre zu spät publiziert*, Roma/Leipzig, 1786. La obra está escrita en forma de diálogo entre un Venerable Gran Maestre y el hijo de un oficial prusiano, en trance de ser aceptado en la Orden, que es indudablemente el propio Göchhausen. Ofrece un cuadro muy aceptable de la atmósfera utopista reinante en las logias alemanas. Göchhausen se apoya en las *Wilhelmsbader Conventsakten*, que prueban cómo la masonería se ha convertido en un «instrumento... en poder de manos muy perversas». Al barón le preocupaban, como confirma Bode en su diario de viaje del año 1787 (citado en A. Roßberg, *Freimaurerei*, p. 38), los *Illuminaten*, que querían someter a su dirección toda la francmasonería de Alemania. El documento más importante de la planificación filosófico-histórica, la *Anrede an die illuminates dirigentes* (aparecido en 1787, en edición publicada por el Estado de Baviera), no pudo conocerlo Göchhausen, pero sin duda tuvo conocimiento, a través de Knigge —que intentaba atraerle hacia los *Illuminaten*—, de su planificación, que en comparación con la de los templarios, resultaba radical.

25. *Die Enthüllung*, p. 176.

26. *Ibid.*, pp. 216 s.

27. *Ibid.*, pp. 309, 247, 388. La «justa gobernación» de la Humanidad es, según su opinión, «negocio propio de unas pocas almas privilegiadas», cuyas credenciales —*Creditiv*, como ellos decían—, se fundamentaba en la superioridad de su entendimento (p. 247).

28. Göchhausen era luterano. *Die große Grundwahrheit, auf welcher das ganze religiöse und politische Dasein der Societät beruht* [La gran verdad fundamental, sobre la que descansa la entera existencia religiosa y política de la sociedad], es la de que *der mensch-*

liche Wille eingeschränkt werden müsse [la voluntad humana ha de restringirse], porque *er verdorben ist* [está corrompida] (*ibid.*, p. 378). En lugar de consentir que las logias se conviertan en *moralische und politische Pesthäuser* [hospitales morales y políticos de apestados], se debe convertirlas en *Staatsbürgerrealschulen* [escuelas generales de ciudadanos] (pp. XII, 418).

29. *Ibid.*, p. 214. Los «medios» son el secreto para instaurar la bienaventuranza general; *der Endzweck ist's nicht, kann, darf und soll es nicht seyn* [no es, no cabe, no puede, no debe ser el fin último] (p. 205), se afirma, muy en la línea de los *Gespräche* de Lessing.

30. *Ibid.*, p. 233.

31. *Ibid.*

32. *Ibid.*, p. VII. La predicción indeterminada, pero universal, de la revolución, se basa en el hecho de que Göchhausen —que era hondamente pietista— consideraba toda la Ilustración como un movimiento político de libertad. La orden de los *Illuminaten*, en cuanto vanguardia social y espiritual de la Ilustración en Alemania, jugó en la situación de conciencia entre 1780 y el fin de siglo, a causa de esta relación suya, un papel mucho más importante del que le hubiese correspondido en realidad de acuerdo con su posición puramente social. Las tesis del abate Barruel, de Zimmermann y de Hoffmann contribuyeron más tarde a la sobrevaloración de los *Illuminaten* como los «fundadores de la Revolución francesa». Pero precisamente la visión de conjunto de la idea de progreso, ilustrada con la planificación de los *Illuminaten*, permitió a Göchhausen superar la actitud de reproche al uso, esto es, el de la «conjuración», y le capacitó para apuntar su pronóstico.

II

33. Nota contenida en el diario del abate De Véri, sobre una conversación mantenida con Turgot, en julio de 1775; citado en D. Dakin, *Turgot and the Ancien Régime in France*, London, 1939, p. 221.

34. Condorcet, «Vie de Turgot» (1786); *Oeuvres de Condorcet*, Paris, 1847, V, p. 189.

35. Cf. la exposición en K. Löwith, *Weltgeschichte*, p. 87.

36. *Oeuvres de Turgot et documents le concernant*, ed. de G. Schelle, 5 vols., Paris, 1913-1923, I, p. 421 (1753/1754). Sobre la actividad de Turgot como Intendente del Reino y ministro, cf. D. Darkin, *Turgot*, y C. J. Gignoux, *Turgot*, Paris, 1945, cap. III.

37. Véase *supra*, p. 70, nota 39.

38. Cf. A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime*, pp. 209 ss., que describe del siguiente modo el papel de los fisiócratas: *Toutes les institutions que la Révolution devait abolir sans retour ont été l'objet particulier de leurs attaques; aucune n'a trouvé grâce à leurs yeux. Toutes celles au contraire, qui peuvent passer pour son oeuvre propre ont été annoncées para eux à l'avance et préconisées avec ardeur;... on trouve en eux tout ce qu'il y a de plus substantiel en elle* [Todas las instituciones que la Revolución había de abolir irreversiblemente, habían sido ya objeto particular de sus ataques; para ninguna ha habido indulgencia bajo su mirada. Por el contrario, todas aquellas que podían pasar como propias, han sido anunciadas previamente, y preconizadas con ardor]. Una enumeración de los puntos programáticos de Turgot cumplidos en la Revolución francesa y después de ella lo ofrece L. Say, *Turgot*, Paris, 1891.

39. Turgot, *Oeuvres et documents*, I, p. 283 (1751).

40. *Qu'est-ce l'impôt? est-ce une charge imposée par la force à la faiblesse? Cette idée serait analogue à celle d'un gouvernement fondé uniquement sur le droit de conquête. Alors le prince serait regardé comme l'ennemi commun de la société* [¿En qué consiste el impuesto? ¿Una carga impuesta a la fuerza sobre la debilidad? Esta idea sería análoga a

la de un gobierno fundado exclusivamente sobre el derecho de conquista. Y entonces el príncipe sería considerado como enemigo común de la sociedad] (1776), V, p. 183. Con esta afirmación invocaba Turgot el estado de ánimo general en el país, tal y como fue formulado por Dupont en el proyecto de ley de las Municipalidades: *On dirait que Votre Majesté est en guerre avec son peuple* [Podría decirse que Vuestra Majestad está en guerra con su pueblo], IV, p. 577. *Et dans cette espèce de guerre, ne fût elle qu'apparente, serait toujours fâcheuse et funeste, personne n'a intérêt à favoriser le gouvernement* [Y en esta suerte de guerra, aunque aparente, siempre irritante y funesta, nadie estaría interesado en favorecer al gobierno].

41. Cf. Th. Schott, «Das Toleranzedikt Ludwigs XVI»: *HZ* 61, pp. 385 ss. El escrito de Turgot titulado *Le Conciliateur* (1754) estaba todavía muy alejado de la realidad (p. 389). El edicto fue promulgado en 1787, esto es, en una época en la que los ciudadanos habían constituido un frente común con los estamentos en contra del rey.

42. Turgot, *Oeuvres et documents*, IV, p. 563 («Projet de mémoire au Roi», junio de 1775).

43. Cartas de 30 de abril de 1776 (V, pp. 445 ss.). Cf. L. Say, *Turgot*, pp. 172 ss. y, para la cuestión de las fuentes, A. Wahl, *Vorgeschichte der Französischen Revolution*, I, p. 256.

44. Carta de 18 de mayo de 1776. Turgot, *Oeuvres et documents*, V, p. 458. Turgot no veía en la inseguridad general, en modo alguno, un acontecimiento local francés, sino que la consideraba como un suceso de carácter global, universal. La cuestión relativa al progreso o a la decadencia no era para él una cuestión que hubiese de decidirse en el seno de la *République des Lettres* y dentro del marco de las artes y de las ciencias —tal y como había sido planteado por Bayle—, sino en el marco de la historia universal en su totalidad, incluido el acontecer político. Todas las fuerzas, las fuerzas morales y políticas de las naciones, el comercio, los intereses, las formas de gobierno, ... *le chemin qu'ils suivent à présent et la direction de leurs mouvements vers un progrès plus grand encore ou vers leur décadence; voilà la vraie géographie politique* [el camino que siguen en el momento presente, y la dirección de sus movimientos hacia un progreso mayor todavía, o hacia su decadencia; he aquí la verdadera geografía política], I, p. 257 (1751). La cuestión de la «crisis», y de la crisis, por cierto, de toda la tierra, queda ya planteada. América, la igualdad natural allí reinante, su libertad y su pureza de costumbres, eran un brillante y glorioso dechado del movimiento progresivo de la historia (I, p. 204), y la cuestión relativa a si América llegaría también a obtener la independencia política constituía para Turgot una de las cuestiones políticas decisivas, determinantes del futuro del mundo y en las que habría de ponerse en evidencia el giro hacia el progreso o hacia la decadencia. Turgot profetizó ya en 1750 la independencia de las colonias como un hecho inevitable (I, p. 222) y defendió este mismo punto de vista en su Memoria de 6 de abril de 1776, en la que desaconsejó al monarca francés su intervención en la guerra de Independencia (V, pp. 385 ss.). Dejando a un lado la difícil situación financiera de Francia, invocó precisamente la tendencia inevitable de la historia, que habría de conducir necesariamente al derrumbamiento del sistema colonial europeo de monopolio comercial y a la era de la libre economía universal y que, por tanto, impedía una intervención francesa a causa justamente de sus propios intereses coloniales. La independencia absoluta de las colonias americanas *sera certainement l'époque de la plus grande révolution dans le commerce et la politique, non seulement de l'Angleterre, mais de toute l'Europe* [marcará ciertamente el tiempo de la más grande revolución en el comercio y la política, no sólo de Inglaterra, sino de Europa entera] (V, p. 391). Se trata en este caso de una *révolution totale* (V, p. 385), profetizada por él a todas las potencias coloniales (V, pp. 415 ss.), y principalmente a la retrógrada España. Con sus demostraciones y pruebas, extraídas de la Filosofía de la historia, que incorporaban al programa político un forzoso progreso hacia la economía liberal universal, Turgot argumentó contra la política exterior colonial francesa, que esperaba compensar la derrota sufrida en Canadá el año 1759. La lucha de Turgot contra

la política estatal en el sentido tradicional contribuyó de modo directo a su destitución en el mes siguiente (cf. para ello H. Glagau, *Reformversuche*, pp. 114 ss.), y con ello, de manera indirecta, a la agudización de la tensión política interior, que Turgot aspiraba a eliminar mediante la introducción de la misma forma económica liberal, a la cual —considerada como fenómeno universal— estimaba como progreso indudable de la historia. La propuesta de Turgot, que se vio borrada luego por la intervención militar de Francia en el sentido de Vergenne, preveía un activo apoyo económico de los insurgentes en América. De manera significativa utilizó Turgot de nuevo, con el fin de justificar dicha ayuda, una argumentación antiestatal, por cuanto que aconsejó que no se reconociese a los sediciosos como un partido en guerra, ya que de ser así, Francia se vería obligada a observar neutralidad, *notre rôle serait la neutralité et refuser de vendre aux Americains* [nuestro papel se reduciría a la neutralidad, y negarse a vender a los americanos] (V, p. 410). La decisión universal y supraestatal, que para Turgot se hallaba ya en ciernes, permitióle también eludir las reglas de derecho internacional vigentes a la sazón, que preveían un reconocimiento de los partidos beligerantes incluso en la guerra civil (cf. E. de Vattel, *Le Droit des Gens*, III, cap. XVIII, § 291, y además, C. Schmitt, *Der Nomos*, p. 139), para ayudar de modo indirecto, esto es, por la vía económica, al partido más progresista. El carácter mundial de la crisis —Turgot utilizó la expresión sólo de pasada (V, pp. 415 ss.)— se pone de manifiesto también en las ideas expuestas por él para el harto improbable caso de una victoria inglesa: la decisión de la crítica situación histórica no habría de verse entonces en la definitiva separación de la América republicana y Europa, sino que dicha decisión —ineludible en cuanto tal— habría de incluir también a la madre patria Inglaterra; la nación británica se aliaría con los americanos libertarios *à secouer le joug du roi* [para sacudirse de encima el yugo real] (V, p. 389). Con ello, Turgot describió la situación francesa de 1789. La conexión existente entre la crisis dominante en Europa, que se encaminaba hacia una decisión entre los Estados y la nueva sociedad, y las ideas unitarias mundiales, concebidas por esta misma sociedad, supraestatales y legitimadas filosófico-históricamente y, por último, su influencia sobre la crisis europea, aparece singularmente clara en el ejemplo de Turgot; conexión, por lo demás, que se pondrá una vez más de manifiesto *supra*, pp. 153-154.

45. Cf. Condorcet, *Vie de Turgot*.

46. Cf. G. Ritter, «Der Freiherr von Stein»: *HZ* 137, pp. 466 ss.

47. Sobre la disputa del trigo y los cereales, cf. L. Say, *Turgot*, pp. 98 ss.; D. Dakin, *Turgot*, pp. 180 ss.

48. Condorcet (*Oeuvres*, V, p. 15) describe cómo el deseo de ganar peso e influencia políticos en favor de la sociedad influyó en la elección de su profesión (Turgot fue inicialmente clérigo). Después de adoptar la decisión de convertirse en funcionario del Estado, *il préféra... une charge de maître de requêtes aux autres places de la robe* [prefirió... un cargo de *maître de requêtes* antes que cualquier otro de toga larga], y aquí tuvo ocasión de ejercer la máxima influencia sobre la Administración y la economía, precisamente en su calidad de *ministre de pouvoir exécutif dans un pays où l'activité de celui-ci s'étend sur tout...* [titular de un oficio de ejecución, en un país donde la actividad de dicho cargo es universal...].

49. Turgot, *Oeuvres*, I, p. 415. Turgot no desarrolló, desde luego, una doctrina o teoría sistemática del Estado; era, como la mayoría de sus compañeros de época y de ideas, un enemigo declarado de los «sistemas» de toda clase, pero también en su condición de práctico estuvo guiado por determinadas ideas jurídico-políticas, que están esparcidas por las páginas de sus diversos escritos. En conjunto, desde luego, su idea del Estado queda englobada dentro de la filosofía del progreso, a partir de la cual reciben acuñación sus ideas políticas y sólo desde la cual pueden ser plenamente comprendidas. El aspecto filosófico-histórico resulta eliminado aquí, y sólo halla exposición la relación entre moral y política y la importancia de este dualismo, vinculado a una situación.

50. Turgot, *ibid.* Aunque Turgot se hallaba fuertemente influido por Locke, no com-

parte la opinión de éste referente a la relatividad de la moral, sino que la ve como algo vinculado a leyes obligatorias por igual para todos los hombres. Cf. la correspondencia con Condorcet, Ch. Henry, *Correspondance inédite de Condorcet et Turgot*, Paris, 1882, pp. 145 ss., 155 ss.: *Je ne crois pas la morale en elle même puisse être jamais locale... tous les devoirs sont d'accord entre eux, aucune vertu, dans quelque sens qu'on prenne ce mot, ne dispense de la justice...* [No creo que la moral en sí misma pueda tener carácter local. Todos los deberes engranan entre sí, y ninguna virtud, cualquiera que sea el sentido que se otorgue a esta palabra, dispensa de la justicia]. *Quand on veut attaquer l'intolerance et le despotisme, il faut d'abord se fonder sur des idées justes* [Cuando lo que se quiere es atacar la intolerancia y el despotismo, se hace necesario para empezar fundarse en ideas justas] (Turgot a Condorcet, III, p. 639, 1773).

51. Con esta confrontación, Turgot se sitúa de lleno en el terreno de la *Encyclopédie*. Cf. art. «Autorité politique» de D. Diderot, *Oeuvres*, XIII, pp. 392 ss., en el que se ponen de manifiesto las dos fuentes de la autoridad. *La force et la violence* [la fuerza y la violencia], por una parte, y *le consentement des peuples* [el consentimiento de los pueblos], por otra. Diderot acude más que Turgot al contrato de sociedad en el sentido de Locke; Turgot, por su parte, estima fundada la forma «segunda» del derecho en una normatividad moral eterna. El carácter de exclusividad de ambas derivaciones del derecho es común a las dos. El título jurídico de la violencia queda perdido para ésta tan pronto como se somete a la moral o, en su caso, a los deseos de la sociedad: *Celui qui se l'était arrogée devenant alors prince cesse d'être tyran* [Aquel que se lo había arrogado se convierte en príncipe, dejando de ser tirano]. Cf. Turgot, *Oeuvres*, I, p. 417. Sobre la actitud contraria de Turgot frente a la secta, como él la llamaba, de los enciclopedistas, cf. Condorcet, *Oeuvres*, V, pp. 25 ss.

52. Véase *supra*, p. 62.

53. Turgot, *Oeuvres et documents*, IV, p. 561.

54. *Ibid.*, I, p. 418.

55. *Ibid.*, I, p. 424.

56. La teoría de Turgot aquí expuesta se encuentra en su segunda carta sobre la tolerancia, dirigida por Turgot en defensa de su *conciliateur* [conciliador] a un severo defensor del absolutismo (1753). Turgot parte de que la libertad de conciencia no es capaz en modo alguno de perjudicar al orden externo (*l'ordre extérieur*). Pero si Turgot justifica la libertad de conciencia, no se detiene, como Hobbes, en su limitación al ámbito humano interno, sino que la declara derecho de la sociedad, y en el curso de esta derivación arrebata automáticamente la legitimación al derecho estatal absolutista. El deber de obediencia de los súbditos rige sólo cuando el príncipe, *a*) tiene de su parte la probabilidad de la justificación moral, o *b*) cuando el súbdito es incapaz de decidir por sus propias fuerzas sobre este punto. Turgot acepta incluso un caso en el cual el súbdito está obligado a ejecutar una orden en contra de su propia conciencia: se trata del caso en que el cumplimiento de la orden inmoral salvaguarde de inquietudes a la parte inocente de la sociedad (*sans troubler cette partie innocente de la société*). La normatividad de una norma, la legalidad de una ley brotan, pues, si no ya de la moral, cuando más del interés social inocente, pero en modo alguno de la mera autoridad real.

57. Véase *supra*, p. 46.

58. «¡Ay del Estado oprimido, que, en lugar de la Virtud, tiene a la Nada como código!», exclama Lessing en la inauguración del Teatro de Hamburgo (*Sämtliche Schriften*, 9, p. 207). La Nada moral, esto es, la libertad de decisión política del príncipe, debería desaparecer; pero en lugar de ella no deberían dominar otros, como, por ejemplo, los representantes de la sociedad. Cuando Luis XVI preguntó al fisiócrata Quesnay lo que haría él en lugar suyo, contestóle Quesnay con la conocida afirmación: «Yo no haría nada — ¿Y quién gobernaría entonces? — ¡Las leyes!» (citado en M. Göhring, *Weg und Sieg*, p. 158).

59. Turgot, *Oeuvres et documents*, I, p. 419.

60. En su proyecto de ley sobre la supresión de las servidumbres personales pinta Turgot la oposición ofrecida por los privilegiados y la dificultad de superarla, *mais quand une chose est reconnue juste, quand elle est d'une nécessité absolue, il ne faut pas s'arrêter à cause des difficultés: il faut les vaincre* [pero cuando una cosa es reconocida como justa, cuando resulta ser de absoluta necesidad, no hay que arredrarse ante dificultades: hay que vencerlas]. A la objeción formulada en la siguiente reunión del Consejo de Ministros, en el sentido de que el monarca ha de poder ordenar en todo tiempo —en virtud de su libertad de decisión— la ejecución de trabajos forzosos no remunerados, en caso de necesidad, opuso Turgot: *Il ne me paraîtrait pas décent, dans un édit où le roi supprime les corvées pour les chemins, d'en annoncer d'autres sans promettre de les payer. Ce serait même une contradiction avec les motifs de justice qui déterminent le roi* [No me parecería decente, en un edicto en el que el rey suprimiese las servidumbres personales relativas a calzadas, anunciar otras sin prometer pagarlas. Esto incluso sería contradictorio con los motivos de justicia que mueven al rey].

61. Turgot, *Oeuvres et documents*, I, p. 415.

62. Aunque no es posible políticamente, considerado desde el punto de vista moral, puede cada ciudadano invocar los derechos del hombre, *réclamer les droits de l'humanité. Toute convention contraire à ces droits n'a d'autre autorité que le droit du plus fort; c'est une vraie tyrannie* [reclamar los derechos de la humanidad. Toda convención contraria a esos derechos no tiene otra autoridad sino el derecho del más fuerte; es una verdadera tiranía] (I, p. 416, 1753).

63. Esta idea la comparte Turgot con todos los partidarios del despotismo ilustrado (expresión, por lo demás, rechazada siempre por Turgot). Cf. Holbach: «La tarea propia de la moral es dar a conocer a los hombres que su mayor interés radica en el ejercicio de la virtud. La meta del gobierno ha de ser la de obligarles a ejercerla» (*Système social* [1773], trad. alemana, Leipzig, 1898, p. X).

64. Citado en L. Say, *Turgot*, p. 108.

65. Turgot, *Oeuvres et documents*, I, p. 420. Cf. la argumentación contraria, que lleva a efecto Fénelon: *Il n'y a aucune règle faite par l'homme qui n'ait ses exceptions... Il faut donc qu'il y ait une autorité suprême, qui juge quand il faut changer les lois, les étendre, les borner, les modifier, et les accorder à toutes les situations différentes où les hommes se trouvent* [No existe regla alguna hecha por el hombre que no admita excepciones... Es necesario, entonces, que exista una autoridad suprema, que juzgue acerca de la pertinencia de cambiar las leyes, ampliarlas, limitarlas, modificarlas y acompasarlas a todas las situaciones diferentes en que se encuentran los hombres] (citado en K. Th. Buddeberg, «Descartes», p. 347; Fénelon, *Oeuvres*, Paris, 1824, p. 449). Fénelon deduce de las insuficiencias e incapacidades humanas la necesidad de una suprema autoridad estatal, la soberanía absoluta del príncipe; en Turgot, la interpretación moral del monarca —que Fénelon había iniciado también, a su manera— llega hasta tal punto que de las humanas deficiencias que también comparte el monarca, en su condición de ser humano, se infiere la instancia última de decisión constituida por la conciencia, a la que se considera vinculada a las leyes descubiertas por los doctos. La «normatividad» moral quebranta la legislación política.

66. Cf. la argumentación de Suárez contra Jacobo I (reproducida en H. Rommen, *Die Staatslehre*, p. 257).

67. Véase *supra*, p. 42. Fénelon es uno de los típicos impugnadores del absolutismo que, sin embargo, y al mismo tiempo, apela al «hombre» que hay en el monarca, con objeto de vincularle a los deberes morales.

68. El primer uso político de una reducción moral del príncipe al ser humano estricto procede, según H. Sée, de Inglaterra. Bolingbroke acuñó la fórmula: *Un roi, c'est un homme, qui est coiffé d'une couronne* [un rey no es más que un hombre tocado con una

corona]; gran importancia para la difusión de esta idea del soberano tuvo el trabajo de Pope titulado *Essay on man* (Epistle IV, § VI), que, basándose en Bolingbroke, emprendió su marcha triunfal por el continente bajo el patrocinio de los masones Ramsey y Warburton (cf. P. Hazard, *Die Herrschaft*, pp. 536 ss.). Las consecuencias de esta nueva interpretación del soberano se ven aludidas con bastante claridad en el artículo «Souverains» de la *Encyclopédie* (D. Diderot, *Oeuvres*, XVII): *Le chevalier Temple disait à Charles II, qu'un roi d'Angleterre, qui est l'homme de son peuple, est le plus grand roi du monde; mais s'il veut être davantage, il n'est plus rien. Je veux être l'homme de mon peuple, répondit le monarque* [El caballero Temple le decía a Carlos II que un rey de Inglaterra, que es hombre de su pueblo, resulta ser el más grande rey del mundo; pero si quiere ser más, entonces ya no es nada. Quiero ser un hombre de mi pueblo, respondió el monarca]. La escala de la concepción del soberano, en cambio constante desde señor absoluto hasta primer servidor del Estado, y desde aquí hasta puro y simple hombre, está adecuadamente expuesta, según la diferente situación geográfica, en el *Briefwechsel meist historischen und politischen Inhalts*, IV parte, cuaderno XXI, Göttingen, 1779, pp. 206 ss. La enumeración de los títulos oportunos se encuentra en el artículo «Varianten in der politischen Terminologie»: «La Ciencia Política posee su propia terminología... En sus principios fundamentales reina en la actualidad bastante uniformidad de opinión en las naciones ilustradas de Europa; pero en la expresión y formulación de dichos principios existen siempre variantes. Y estas variantes son en la Política harto más importantes que en cualquier otra ciencia». El individuo privado debe mantenerse, «para su seguridad propia, dentro del registro político-geográfico de variantes», y el artículo se propone precisamente suministrar dicho registro. La pregunta básica que el hombre particular ha de contestar acertadamente en cada caso concreto, para su propia seguridad, es la pregunta relativa a si el príncipe es sólo príncipe o también hombre, o si acaso es ambas cosas a la vez. Un florilegio de todas las reducciones morales del príncipe a mero hombre la suministra, ya a finales del siglo, F. C. Frhr. von Moser, en sus *Politische Wahrheiten*, Zürich, 1796, donde aporta la instructiva colección de citas al término de su capítulo sobre «La enfermedad espiritual [mental, diríamos nosotros] de los reyes y los príncipes» (pp. 209 ss.). Moser mismo, cuya mentalidad era conservadora y estamental y cuyo libro sobre «Herr und Diener» fue condenado, sin embargo, por la Universidad de Heidelberg, por «delito de lesa Majestad» (cf. L. Häusser, *Geschichte*, p. 953), reduce con indudable severidad moral, y sin intención polémica directa, su opinión al respecto en la fórmula siguiente: «No es el hombre el que se encierra en el rey, sino el rey quien se encierra en el hombre, y tal como es el hombre, así es el rey» (I, p. 31).

69. Turgot, *Oeuvres et documents*, IV, p. 565 (junio de 1775).

70. La intolerancia impera tan sólo cuando *les hommes déjà intolérants* [hombres ya intolerantes] ocupan los puestos del gobierno; *ceux au contraire qui sont convaincus des avantages de la tolérance, n'en abuseront pas* [quienes, por el contrario, están convencidos de las ventajas de la tolerancia, no abusarán de ella] (I, pp. 387 s.). Turgot tuvo que oír de labios de su amigo De Véri que el rey no era en modo alguno tan ilustrado como para dejarse persuadir por la fuerza de los argumentos presentados por Turgot (cf. el extracto del diario del abate De Véri, IV, p. 567).

71. *Cette affaire du jansénisme et du molinisme est en quelque sorte une guerre civile* [este asunto del jansenismo y del molinismo viene a significar, de alguna manera, una guerra civil]; ambos partidos en liza se hallaban, además, bajo la misma autoridad eclesiástica, lo que hace exigibles, para la intervención estatal, otras medidas que las empleadas en el caso de los protestantes (IV, pp. 564 s.).

72. Turgot, *ibid.*, IV, p. 113 (24 de agosto de 1774). Puede oponerse que Turgot ha concebido esta formulación desde la necesidad de hallar una posición de confianza verdaderamente personal frente al monarca, con objeto de obtener un respaldo seguro contra los estamentos en la lucha por la reforma fiscal del país (cf. H. Glagau, *Reformversuche*, p. 65). Para la situación de conciencia, para Turgot, es cierto esto; pero precisamente tal

cosa es sólo posible porque tales conceptos estaban ya a disposición de todos, dado que los masones, los filósofos y los enciclopedistas habían preparado ya mucho tiempo atrás el terreno propicio para los argumentos morales de este cuño.

73. E. A. A. von Göchhausen, *Die Enthüllung*, p. 238, describe los fines propagandísticos de los masones, que intentan convertir en sinónimos, ante y para la conciencia pública, los conceptos de aristócrata y hombre, príncipe y déspota, religión y superstición. «Si los príncipes no son otra cosa que seres humanos..., se esfuma su nimbo». Rousseau consuma con máxima radicalidad la reducción del soberano a mero hombre. Para un rey que se aferra a su trono y lo invoca en cualquier ocasión propicia, sólo guarda desprecio: *je vois qu'il n'existe que par sa couronne, et qu'il n'est rien du tout s'il n'est roi* [veo que no existe sino por su corona, y que no es nada si no es rey]. En la misma medida se valora al hombre: si un rey renuncia a su trono, *il monte à l'état d'homme* [asciende a la condición de hombre] (*Oeuvres*, III, p. 348; *Émile*, 1, III).

74. Cuando los hombres surgieron de su anonimato político y se apoderaron de la dirección política del Estado, quedó claro que el príncipe, en cuanto objeto de la consideración moral, no era un «ser humano» sino el portador de un poder político al que era preciso derrocar, esto es, un enemigo político. *L'unique but du Comité fut de vous persuader que le roi devait être jugé en simple citoyen; et moi, je dis que le roi doit être jugé en ennemi, que nous avons moins à le juger qu'à le combattre* [El único propósito del Comité fue persuadiros de que el rey debía ser juzgado como sencillo ciudadano; y yo afirmo que el rey debe ser juzgado como enemigo, que no es cosa de juzgarle, sino de combatirle] (St. Just, «Sur le Procès de Louis XVI, 13 nov. 1792», en *Oeuvres*, ed. de J. Gratien, Paris, 1946, p. 120). Con estas palabras desgarra Saint Just en el proceso judicial contra Luis XVI el velo moral tras el cual se habían congregado los ciudadanos en el siglo XVIII, y que habían acabado por arrojar deliberadamente sobre sus planes políticos. Saint Just abandona el ámbito de la jurisdicción moral y plantea, de manera abierta y sin reservas, la solicitud de un veredicto político, porque —y no precisamente en último término— los contrincantes políticos se venían sirviendo también de categorías morales para liberarse del juicio condenatorio; *je dis l'homme quel qu'il soit; car Louis XVI n'est plus en effet qu'un homme, et un homme accusé* [me refiero al hombre, sea quien sea; pues Luis XVI no es más que un hombre, y un hombre acusado], así reza la base de la argumentación a partir de la cual expuso su escrito de defensa del rey Raymond Desèze, *Défense de Louis XVI par R. Desèze*, Leipzig, 1900, p. 1. Con el triunfo de la Revolución, la antítesis de hombre y príncipe pierde su sentido concreto, a saber, despojar al príncipe, de manera indirecta, de su poder soberano. Una vez derrocado el príncipe la posición humanitaria de combate se vuelve, en el aspecto político, tan variable y vacía de sentido que con la invocación al hombre es posible incriminar a cualquier enemigo político, para lo cual bastará con declararle inhumano. El dualismo moral, esta fórmula política de expresión de la toma indirecta del poder, que en el siglo XVIII podía ser aplicada todavía por una de las partes, y con la buena conciencia de la inocencia política, se convierte desde entonces en un arma utilizada por todos los partidos. El dualismo de moral y política, que ayudó a conjurar la presencia de la Revolución, como arma intelectual, se convierte desde entonces en realidad dialéctica de la guerra civil misma, cuya permanencia se divisa claramente en el casi forzoso empleo de categorías aparentemente morales con fines políticos. Al servirse todos los partidos, por igual, de las armas del siglo XVIII —armas vinculadas inicialmente a la situación—, sucumben todos a la coacción, recíprocamente agudizada, de encerrarse en la ideología, que caracteriza desde entonces a la Edad Contemporánea.

75. Véase *supra*, p. 48.

76. La tesis de Taine sobre el espíritu «abstracto» (no «clásico») de la burguesía conserva toda su verdad, aunque extrae su evidencia política de la antítesis con el Estado absolutista. La cuestión de hasta qué punto no fue reconocida por los burgueses la consecuencia política de sus planes morales, o de si acaso negaron consciente y deliberadamente dicha consecuencia para no verse acusados de deslealtad frente al Estado, es una

cuestión que afecta a la conciencia con la que los burgueses intentaban ocupar el Estado. Ritter subraya en su ensayo (*HZ* 137), que Mirabeau (el Viejo), D'Argenson, Dupont y, en menor grado, Turgot y Letrône consideraron sus planes de reforma como apolíticos y puramente técnico-administrativos, sin pretender arrebatar su poder político a la cúspide regia, y que no se percataron, en mayor o menor medida, de la consecuencia política de sus propuestas reformistas. La cuestión relativa a la consecuencia política de la élite burguesa, en su pura desnudez, por así decirlo, resulta muy difícil de responder, porque permanece englobada hasta la Revolución francesa, y aun en ésta misma, en el dualismo de moral y política. Este dualismo determina —y de él se alimenta— la actitud política de los ciudadanos.

77. Turgot, *Oeuvres et documents*, IV, p. 582. (La fórmula se halla en el proyecto de ley de las Municipalidades.)

78. Cf. H. Glagau, *Reformversuche*, p. 96; M. Göhring, *Weg und Sieg*, p. 180.

79. En primer lugar, Voltaire; cf. L. Say, que también enumera a los restantes (*Turgot*, pp. 108 ss.). Para Voltaire, cf. *Oeuvres*, 49, pp. 483 s.

80. Galiani a Madame d'Épinay, 17 de septiembre de 1774 (citado en F. Galiani, *Correspondance inédite*, Paris, 1881).

81. Cf. H. Glagau, *Reformversuche*, p. 81; A. Wahl, *Vorgeschichte*, I, pp. 252 ss., II, pp. 407 ss.

82. Cf. las cartas de Turgot al rey, *Oeuvres et documents*, V, pp. 445 ss.

83. Necker intentó imponer sus reformas en alianza con el Parlamento y los estamentos; su tendencia política iba dirigida en contra del Estado absolutista, como lo muestra la implantación de la Asamblea provincial, a causa de la cual se malquistó con la Corte (H. Glagau, *Reformversuche*, pp. 162 ss.). Con ello se enfrentó de manera mucho más abierta y directa al Estado absolutista que Turgot, el cual era enemigo de cualquier división de poderes. Según una nota que nos ha legado De Véri, Turgot veía en la convocatoria de las Asambleas provinciales un paso que legitimaba toda guerra civil. En cuanto absolutista que era, sin embargo, empleó la expresión de «guerra civil legítima», lo que le parece incomprensible a Dakin (*Turgot*, p. 279), pero que resulta perfectamente comprensible a partir de la ruptura radical de la situación personificada precisamente por Turgot.

84. Cf. a este respecto B. Fay, *L'esprit révolutionnaire en France et aux États-Unis à la fin du XVIII^e siècle*, Paris, 1925, caps. 2 y 3.

85. Turgot, *Oeuvres et documents*, IV, p. 563 (1775).

86. *Ibid.*, p. 412 (1754).

87. Hasta qué punto la invocación a la moral, la conciencia y las convicciones íntimas viene a poner en tela de juicio —bien que de modo indirecto— la soberanía absolutista, es cosa que se pone de manifiesto con singular claridad en Vattel. Vattel, que era un decidido defensor, en el ámbito del derecho de gentes, del principio político que ordena subordinar la moral a las exigencias estatales, exige en el ámbito del Estado la libertad de la Filosofía, la tolerancia política, la ilustración del pueblo y la difusión de la moral. El que se aspire de hecho a estos objetivos o no, es lo que permite decidir acerca de la bondad de un gobierno: *La Nation connoitra en cela l'intention de ceux qui la gouvernent* [En esto conocerá la Nación la intención de quienes la gobiernan]. A esta afirmación une Vattel una llamada política: *Peuples, gardez-vous de ces corrupteurs; ils cherchent à acheter des Esclaves, pour dominer arbitrairement sur eux* [Pueblos, guardaos de estos corruptores; buscan hacerse con esclavos, para dominar arbitrariamente sobre ellos] (I, IX, § 116), y en el capítulo sobre la guerra civil se pone por último de manifiesto que la legitimidad auténtica y más justa de la soberanía brota de los deseos de la sociedad, que se basa en la moral: *Le plus sûr moyen d'appaiser bien des séditions, est en même temps le plus juste; c'est de donner satisfaction aux peuples* [El más seguro medio de apaciguar las sediciones, y a la vez el más justo, consiste en dar satisfacción a los pueblos] (III, XVIII, § 291). La ambivalencia de Vattel, que era en lo externo un representante y defensor de la política absolutista, por

cuanto que intentaba mantenerse exento y libre de los argumentos morales, pero con los cuales al mismo tiempo socavaba en el interior del Estado la soberanía absolutista, es una ambivalencia típica de la situación burguesa. El nuevo mundo se despliega, bajo el amparo de un orden interestatal que lo va minando desde dentro, como decía Raynal. (Cf. J.-J. Rousseau, *Oeuvres Complètes*, III, p. 13: ... *si la guerre des Rois est modérée, c'est leur paix qui est terrible: il vaut mieux être leur ennemi que leur sujet* [... si la guerra de los reyes es moderada, es la paz lo que resulta terrible; es preferible ser enemigo suyo que ser su súbdito].) Hacia fuera, Vattel es partidario de una subordinación de la moral a la política; hacia dentro, quiere moralizar la política. No es sorprendente el que de vez en cuando penetren en su derecho internacional categorías morales. Así se explica el que Vattel, por una parte, pueda utilizar la categoría del *ennemi du genre humain* [enemigo del género humano] en el derecho de gentes para designar al soberano inmoral, y que al mismo tiempo designe a una moralización radical de la política exterior como un *renversement total de la saine politique* [subversión completa de la sana política] (II, I, § 3; III, III, § 34). Vattel pensaba político-estatalmente en el campo del derecho internacional, y argumentaba en el sentido de la sociedad dentro del plano estatal. La irrupción del mundo burgués se consumó bajo el amparo y tutela del orden absolutista desde el interior de éste. Sólo tras de la victoria de la élite burguesa pudo hablar ésta —después de la ocupación de los Estados y de su transformación en Estados burgueses constitucionales y de derecho— de una primacía de la política exterior, que tan fuertemente ha influido en la historia alemana.

88. Turgot, *Oeuvres et documents*, I, p. 421 (1753). *Si ses subjets* [*d'un tyran*] *sont en état de lui résister, leur révolte sera juste* [Si sus súbditos [de un tirano] están en situación de hacerle resistencia, su revuelta será justa], afirma Turgot, con referencia a 1688.

89. Holbach, *Politique naturelle ou discours sur les vrais principes du gouvernement*, London, 1773, II, p. 44. Holbach se hallaba, en sus ideas económicas, completamente del lado de los fisiócratas, si bien no compartía su esperanza política puesta en un despotismo legal, sino que se mostró partidario de una Constitución política parlamentaria. Cf. H. Sée, *L'évolution*; G. E. Plejànov, *Beiträge zur Geschichte des Materialismus*, Berlin, 1946. Resulta característico el que Holbach, que hacía derivar a la moral, de manera completamente distinta que Turgot, de leyes físicas del movimiento, al penetrar en el nexo político funcional como representante de la sociedad suministra con su *moral universelle* la misma interpretación teórico-política del gobierno imperante a la sazón que había suministrado Turgot.

90. En el artículo «Fondation» (I, p. 584), redactado por Turgot para la *Encyclopédie*, constataba el continuo cambio en el espíritu, las costumbres, la industria, el trabajo, en una palabra: en todos los campos de la vida humana, enfrentándolo a las instituciones imperantes. De la discrepancia resultante de este cotejo deduce él *un droit légitime de les changer* [legítimo derecho de cambiarlas]; Condorcet anota a este respecto (*Oeuvres*, V, p. 23): *M. Turgot ne développe pas les conséquences de ces principes que tous les bons esprits ne pouvaient manquer d'apercevoir et d'adopter; il pensait qu'il y avait des circonstances où il fallait laisser au public le soin de l'application* [El señor Turgot no desenvuelve las consecuencias de estos principios que todos los buenos espíritus no pueden dejar de percibir y hacer suyos; pensaba que existían circunstancias a tenor de las cuales era necesario dejar al público el cuidado de su aplicación]. Turgot mismo dijo en 1751, en su *Discours sur l'histoire universelle*: *Si le despotisme ne révoltait par ceux qui en sont les victimes, il ne serait jamais banni de la terre* [Si el despotismo no fuera derribado por los mismos que son sus víctimas, jamás sería expulsado de la faz de la tierra] (I, p. 290).

III

91. L. S. Mercier, *L'an 2240*, London, 1772, p. 3.
92. I. Kant, *Gesammelte Schriften*, Berlin, 1902 ss., VIII, p. 264.

93. J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, III, pp. 347 s.
94. *Ibid.*, nota.
95. Véase *infra*, p. 217, nota 97
96. J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, III, pp. 347 s.
97. El concepto de revolución es, en el siglo XVIII, un concepto extrapolítico y supralítico, y tal cosa significa —como para la mayoría de los conceptos de la Ilustración— indirectamente político. Pero aplicado asimismo a lo político acaba por desplazar a la expresión de *guerre civile*, con la que se tenía una relación meramente abstracta. Con la transmisión del progreso moral interior al ámbito exterior de la historia no pudo hallarse ya un campo de acción para una *guerre civile*, pero sí para una *révolution*. La expresión llena todos los libros, ensayos y conversaciones de la nueva élite. Cf. para este punto K. Griewank, *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff*, Weimar, 1955, pp. 6-8. Por doquier se vive la gigantesca transformación, *le bouleversement*, *la révolution* [la subversión, la revolución], que modifican el espíritu, las costumbres, la cultura, la economía, en una palabra: todos los campos de la vida humana y confieren una nueva faz a toda la tierra, al planeta entero. Bonnet escribe una obra en la cual se hacen derivar los desarrollos morales del hombre de revoluciones geológicas y biológicas, *La Palingénésie philosophique, ou idées sur l'état passé et sur l'état futur des êtres vivants*, Genève, 1770; Raynal abre todos los capítulos de su *Histoire philosophique et politique* con las *anciennes révolutions* [revoluciones antiguas], llevadas a cabo por los países respectivamente tratados en ellos, sobre todo en el aspecto económico. *La constitution physique du monde littéraire entraîne, comme celle du monde matériel, des révolutions forcées, dont il serait aussi injuste de se plaindre que du changement des saisons* [La constitución física del mundo de las letras entraña, como la del mundo material, revoluciones forzosas, de las cuales sería tan injusto quejarse como del transcurso de las estaciones], afirmó D'Alembert en la *Encyclopédie* («Discours Préliminaire», ed. Paris, 1919, p. 119). *Les révolutions sont nécessaires* [Las revoluciones son necesarias], dijo Diderot en esta misma obra, y con ello no hizo sino dar expresión a la conciencia general de que *il y en a toujours eu et il y en aura toujours* [siempre las ha habido, y siempre las habrá] (*Oeuvres*, XIV, p. 427). L. S. Mercier le superó: *Tout est révolution dans ce monde* [Todo es revolución en este mundo] (*L'an 2440*, p. 328). Si la revolución es algo evidente tanto en el mundo moral como en el intelectual —se vivía, como dijo Condorcet, en un *milieu des révolutions des opinions* [inmersos en revoluciones de opinión] (*Oeuvres*, 5, p. 13, 1786)—, las revoluciones acaban por convertirse en algo obvio y natural. El concepto de «revolución» constituye una categoría aplicada de modo general en el siglo XVIII, y firmemente delimitada en su significación filosófico-histórica, que, tal y como ha puesto en evidencia Rosenstock («Revolution»), encierra en sí la necesariedad cosmológica de una órbita planetaria. Las revoluciones pueden impulsar hacia adelante el progreso de la razón; o bien la expresión designa el cambio a una rotación natural. En su nexo de significaciones filosófico-históricas, el concepto de revolución apunta mucho más allá de lo meramente político, de igual modo que, aplicado a lo político, proclama necesaria, *a priori*, una subversión, a la que simultáneamente presenta como algo carente de importancia en cuanto evento concreto. El carácter obvio de la revolución moral, encarnada por la nueva élite, es trasladado a la revolución política, crecientemente deseada, y con ello se neutralizan el volumen y peso concretos de una *révolution totale* en el campo de lo político. *Loin de craindre les révolutions on les désire, les uns hautement, les autres dans le fond du coeur* [Lejos de temer las revoluciones, se las desea, unos en voz alta, otros en el fondo de su corazón], escribe De Mopinot en 1761 (según D. Mornet, *Les origines*, p. 144). Una revolución no es una guerra civil. Esta idea ha sido apadrinada, además, por la *Glorious Revolution*; su importancia radicaba en que —como ha sabido mostrar Rosenstock («Revolution», p. 97)— era una «revolución sin arbitrariedad ni violencia humanas». *Ce que devient une révolution en Angleterre n'est qu'une sédition dans les autres pays* [Lo que

acabó por convertirse en una revolución en Inglaterra, no es más que una sedición en otros países] afirmaba Voltaire, admirativamente, en 1733 (*Lettres philosophiques*, VIII, *Oeuvres*, XXII, p. 104), teniendo en consideración tan sólo el resultado final de la guerra civil inglesa, su glorioso término, la «revolución», y confrontándola con la guerra civil continental. *Les guerres civiles de France ont été plus longues, plus cruelles, plus fécondes en crimes que celles d'Angleterre...* [Las guerras civiles de Francia han sido más largas, más crueles, más fecundas en crímenes que las de Inglaterra]. Hasta la misma guerra civil inglesa recibe un reflejo del resplandor de la revolución. Montesquieu utiliza esta misma antítesis, aunque el concepto de revolución —lo que es preciso retener, en contra de Rosenstock— no lo aplica en el sentido inglés. Guerras civiles, dice Montesquieu, sólo tienen lugar en países con poderes intermedios y los sediciosos permanecen, por principio, sobre el terreno estatal, sin pretender derrocar totalmente al Estado: ... *toutes nos histoires sont-elles pleines de guerres civiles sans révolutions; celles des États despotiques sont pleines des révolutions sans guerres civiles* [... todas nuestras historias están llenas de guerras civiles sin revoluciones; las de los Estados despóticos están llenas de revoluciones sin guerras civiles] (*Esprit des lois*, V, 11). Una revolución es más terrible que una guerra civil, porque el motivo que la provoca, a saber, un gobierno despótico, encierra ya en sí las consecuencias; y cuando acaece, *tout est perdu* [todo se ha perdido] (III, 9). Con esta confrontación, y sin compartir la valoración eufórica de la revolución, Montesquieu ha venido a decir, en efecto, lo mismo que Voltaire: en la medida en que la condena moral de la soberanía absolutista ganaba en seguridad y acritud, podían depositarse esperanzas en la revolución sin pensar con ello, al mismo tiempo, en una *guerre civile*. Las esperanzas puestas por Voltaire en la *belle révolution*, esperanzas que alimentó de manera creciente desde los años sesenta en adelante (*Oeuvres*, 43, pp. 506, 519 ss.; 44, p. 462; 45, pp. 349, 531; 46, p. 274; 49, pp. 380, 484), y las evocaciones y llamadas indirectas con las que fortaleció dichas esperanzas, son testimonio elocuente de esta concepción. No siempre se piensa en la contraposición política de los términos Estado y guerra civil, sino en la antítesis moral entre esclavitud y revolución. El tenor general de la Ilustración es el siguiente: las revoluciones son necesarias; si no tienen lugar, el pueblo es culpable; si, por el contrario, acaecen —y éste es el reverso de la escisión moral— el culpable es el príncipe. El Estado, en cuanto Estado despótico mismo, es ya el principio encarnado de la guerra civil; si este Estado es derrocado, no se trata de guerra civil alguna, sino de una revolución. Mediante el concepto de revolución —sujeto en el dualismo de moral y política— se invoca y conjura de hecho, moralmente, la guerra civil, aunque se la encubre políticamente. Hasta qué punto el concepto de revolución —ambivalente en sí (cf. Condorcet, *Oeuvres*, 5, p. 13)—, en su aplicación moral al campo de lo político, fue utilizado frecuentemente como concepto contrapuesto al de guerra civil, es cosa que se pone de manifiesto el año 1788 en Wieland: «... el estado actual reinante en Europa [parece] acercarse a una revolución bienhechora; a una revolución que no obrará por medio de salvajismo, desmanes y guerras civiles.... ni por la pugna fatal de la violencia contra la violencia», sino que será obra de la moral y de la Ilustración, «sin ahogar a Europa en sangre ni sumirla en fuego y llamas...» (*Gesammelte Schriften*, II, pp. 15, 223).

98. Cf. para este punto B. Groethuysen, *J. J. Rousseau*, Paris, ^{4}*1949*, pp. 206 ss. («Rousseau et la Révolution») [trad. esp. de A. Garzón, *J.-J.Rousseau*, FCE, México, 1985]. Groethuysen ofrece aquí un conjunto de las advertencias y admoniciones pronunciadas por Rousseau, porque los males de una revolución eran, según él, mayores que el mal que se proponía ésta eliminar.

99. J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, III.

100. Voltaire, *Oeuvres complètes*, 45, p. 349 (1767); 49, pp. 483 ss. (1776). Voltaire empleaba con gusto esta expresión para referirse al amanecer del *beau temps*.

101. Véase *supra*, pp. 125-126.

102. J.-J. Rousseau, *Contrat social*, III, 10; *Discours sur l'origine et les fondements de*

l'inégalité parmi les hommes, segunda parte, *in fine*: ... *la plus aveugle obéissance est la seule vertu qui reste aux esclaves. C'est ici le dernier terme de l'inégalité, et le point extrême qui ferme le cercle et touche au point d'où nous sommes partis*... [la más ciega obediencia es la única virtud que les queda a los esclavos. Se encuentra aquí el extremo último de la desigualdad, punto terminal que cierra el círculo y nos devuelve al punto del que hemos partido].

103. D. Diderot, *Oeuvres*, II, p. 240. Para la doctrina de la rotación, cf. H. Hinterhäuser, *Utopie und Wirklichkeit bei Diderot*, pp. 41 ss.

104. J.-J. Rousseau, *Émile*, libro IV.

105. J.-J. Rousseau, *Contrat social*, I, 6: *Trouver une forme d'association... par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant* [Encontrar una forma de asociación... según la cual cada uno se uniera a todos los demás, no obedeciendo, sin embargo, sino a sí mismo, quedando por lo demás tan libre como antes]. La verdadera dificultad que es preciso solventar —dijo ya Rousseau en su art. «Économie», de la *Encyclopédie— est d'assurer à la fois la liberté publique et l'autorité du gouvernement* [consiste en asegurar simultáneamente la libertad pública y la autoridad del gobierno].

106. Art. «Économie», párrafo I. Esta ocupación del Estado por los *philosophes* aparece literalmente en L. S. Mercier: ... *et lorsque l'intérêt de la patrie l'exige, chaque homme dans son genre est auteur, sans prétendre exclusivement à ce titre... tout le monde est auteur... tout un peuple auteur* [... y cuando el interés de la patria lo exige, cada hombre en su género es autor, sin pretender exclusividad por el título... todo el mundo es autor... todo el pueblo autor] (*L'an 2240*, p. 57).

107. *Contrat social*, I, 6.

108. *Ibid.*, II, 12: ... *en tout état de cause, un peuple est toujours le maître de changer ses loix, même les meilleures; car s'il lui plaît de se faire mal à lui-même, qui est-ce qui a droit de l'en empêcher?* [sea cual sea el motivo, un pueblo conserva siempre el señorío de cambiar las leyes; pues si es su deseo hacerse mal a sí mismo, ¿quién tiene el derecho de impedírselo?]. Toda ley fundamental es, para el pueblo soberano, una contradicción en sí (*ibid.*, I, 7).

109. *Ibid.*, I, 7: *En effet chaque individu peut comme homme avoir une volonté contraire ou dissemblable à la volonté générale qu'il a comme citoyen* [En efecto, cada hombre como individuo puede tener una voluntad contraria respecto a la voluntad general que él tiene como ciudadano].

110. *Ibid.*, II, 1 y 2.

111. *Ibid.*, II, 6.

112. *Le Souverain, par cela seul qu'il est, est toujours tout ce qu'il doit être* [El soberano, por el mero hecho de serlo, es siempre todo lo que debe ser] (I, 7).

113. Cf. C. Schmitt, *Die Diktatur*, München, 1921, pp. 116 ss.

114. *Contrat social*, I, 6: *A l'instant, au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral et collectif*... [Al instante, en lugar de la persona particular de cada contratante, este acto de asociación produce un cuerpo moral colectivo].

115. *Ibid.*, II, 3, donde se elabora la diferencia teórica entre la voluntad de todos y la voluntad general.

116. *Voulez-vous que la volonté générale soit accomplie, faites que toutes les volontés particulières s'y rapportent; et comme la vertu n'est que cette conformité de la volonté particulière à la générale, pour dire la même chose en un mot, faites régner la vertu* [Si es que queréis que la voluntad general se cumpla, haced que todas las voluntades particulares enlacen allí; y como la virtud no es sino esta conformidad de la voluntad general con la particular, por decirlo todo en una palabra, haréis reinar la virtud] (art. «Économie», II).

117. *Il faudra d'autant moins l'assembler* [*le peuple*], *qu'il n'est pas sûr que sa décision fût l'expression de la volonté générale* [No resultará del todo imprescindible la asamblea [para el pueblo], desde el momento en que [éste] no esté seguro de que es la expresión de la voluntad general] (art. «Économie»).

118. Art. «Économie», párrafo I.

119. *Ibid.* y *Contrat social*, II, 12.

120. *Contrat social*, II, 6. *La volonté générale est toujours droite, mais le jugement qui la guide n'est pas toujours éclairé. Il faut lui faire voir les objets tels qu'ils sont, quelquefois tels qu'ils doivent lui paraître, lui montrer le bon chemin qu'elle cherche... Le public veut le bien qu'il ne voit pas. Tous ont également besoin de guides* [La voluntad general es siempre recta, pero el juicio que la guía no siempre es ilustrado. Hace falta hacerle ver los objetos tal como son, a veces tal como deben parecerle, mostrarle el buen camino que debe seguir. Todos tienen necesidad igualmente de guías].

121. *Ibid.*, IV, 7. Cf., además, W. Hennis, «Der Begriff der öffentlichen Meinung bei Rousseau»: *Archiv für Rechts- und Sozial-Philosophie* XLIII/1 (1957), pp. 111 ss.

122. J.-J. Rousseau, *Contrat social*, II, 12.

123. Art. «Économie», párrafo I.

124. J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, V, p. 315. La traslación del concepto de crisis desde el campo de la medicina al de la política se llevó a cabo en Inglaterra ya en el siglo XVII. Cf. Sir B. Rudyard, 1627: *This is the Chrysis of Parliaments: we shall know by this if Parliaments live or die* [Ésta es la crisis de los Parlamentos: conoceremos por ella si los Parlamentos vivirán o morirán]. En la batalla de libelos contra el *tory* Swift, el *whig* Steele publicó, hacia el final de la guerra de Sucesión española, un panfleto titulado *The crisis*, que trajo consigo su expulsión del Parlamento tras del cambio de gobierno acaecido en 1713 (A. C. Baugh, *A Literary History of England*, London, 1950, p. 880). Pero cuán poco fijado y determinado políticamente estaba el concepto resulta patente en S. Johnson, que en su *Dictionnary*, London, 1755, aduce en tercer lugar para la palabra *state*: *Stationary point, crisis, height....* [punto estacionario, crisis, filo...]. Pero el momento de peligro y de inminente catástrofe surge de nuevo con agudeza en Junius. En sus cartas (1769, I, 10) desea *to escape a crisis so full of terror and despair* [escapar a una crisis llena de terror y desesperación] (según Murray), y durante la guerra americana de Independencia, *the crisis* es un término utilizado de modo corriente en folletos, cartas y discursos parlamentarios. En francés, es Diderot quien realiza la traducción: *Ces bruits ont été et seront partout des avant-coureurs des grandes révolutions. Lorsqu'un peuple les désire, l'imagination agitée par le malheur, et s'attachant à tout ce qui semble lui de promettre la fin, invent et lie des événements qui n'ont aucun rapport entre eux. C'est l'effet d'un malaise semblable à celui qui précède la crise dans les maladies: il s'élève un mouvement de fermentation secrète au dedans de la cité; la terreur réalise ce qu'elle craint...* [Los rumores han sido, y serán en todo lugar, precursores de grandes revoluciones. Cuando un pueblo los desea, la imaginación, agitada por la infelicidad, abrazando todo lo que parezca prometerle el fin de la desgracia, inventa y enlaza acontecimientos que no tienen ninguna relación entre sí. Es éste el efecto de una dificultad semejante a la que precede a la crisis en las enfermedades. Se genera un movimiento de fermentación secreta en el seno de la ciudad; el terror realiza lo que teme]. Surgirían mil profetas que predecirían el fin inminente, la catástrofe, imposible en un país regido felizmente. Estos pasajes, que Diderot refería al primer siglo de la era cristiana en Roma, con objeto de caracterizar de manera indirecta París y las circunstancias francesas imperantes en 1778 —paralelo que, como dijo Grimm, *ne rend l'ouvrage ni moins piquant ni moins original* [no convierte la obra en menos aguda y original]—, pertenecen a los más claros síntomas de la crisis y dan testimonio del conocimiento de la crisis que poseía la sociedad francesa (D. Diderot, *Oeuvres*, III, p. 168: «Essay sur les Règnes de Claude et de Néron»). Me ha sido imposible encontrar una conjunción de ambos términos, crítica y crisis, expresada literalmente por los contemporáneos, lo que no deja de ser curioso. Los conceptos parecen excluirse recíprocamente en el uso polémico, al igual que los de moral y política.

125. J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, III, p. 348.

126. Cf., además, las *Considérations sur le Gouvernement de Pologne* (1772), IX:

«Causes particulières de l'Anarchie» [trad. esp. de A. Hermosa, «Consideraciones sobre el gobierno de Polonia y su proyecto de reforma», en J.-J. Rousseau, *Proyecto de Constitución para Córcega. Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia*, Tecnos, Madrid, 1988]: *Par-tout où la liberté règne, elle est incessamment attaquée et très souvent en péril. Tout État libre où les grandes crises n'ont pas été prévues, est à chaque orage en danger de périr* [Allí donde la libertad reina, se encuentra sin cesar atacada, en peligro a menudo. Todo Estado libre donde las crisis no han sido previstas está a pique de perecer en cada tormenta] (V, 318). Las revueltas unidas a una crisis —tanto en sentido estatal como político— son descritas por Rousseau en su *Jugement sur la Polysynodie* (1760) del modo siguiente: *Qui pourra retenir l'ébranlement donné, ou prévoir tous les effets qu'il peut produire?* [¿Quien podrá retener la rienda, una vez suelta, o prever los efectos que ello pueda producir?]. Mientras la sociedad no se transforme a sí misma, es totalmente insensato atacar al Estado existente.

127. Para Hobbes, véase *supra*, p. 38. Y, construyendo sobre esta misma base, Rousseau, *Oeuvres complètes*, III, p. 346: *Il faut que tout homme vive* [hace falta que todo hombre viva], todo el mundo está de acuerdo con esto, según el grado de su humanidad; *puisque de toutes les aversions que nous donne la nature, la plus forte est celle de mourir, il s'ensuit que tout est permis par elle à quiconque n'a nul autre moyen possible pour vivre* [puesto que de todas las aversiones que nos ha otorgado la naturaleza, la más fuerte es la de la muerte, se sigue de esto que ella permite todo a quien no tenga otro modo posible de vivir].

128. J.-J. Rousseau, *ibid*: *Monseigneur, il faut que je vive, disoit un malheureux auteur satyrique au Ministre qui lui reprochoit l'infâmie de ce métier. Je n'en vois pas la nécessité, lui répartit froidment l'homme en place. Cette réponse excellente pour un ministre, eût été barbare et fausse en toute autre bouche* [Señor, es necesario que yo viva, decía un malhechor, autor satírico, al ministro que le reprochaba la infamia de este oficio. No veo ninguna necesidad de ello, le respondió el hombre que ocupaba un cargo. Esta respuesta, excelente para un ministro, hubiera resultado bárbara y falsa en cualquier otra boca]. La penetrante y primitiva ironía de Rousseau —y de sus seguidores—, puesta aquí de manifiesto, hizo blanco de su burla a Voltaire en un suplemento al artículo «Critique», de su *Dictionnaire Philosophique*: *Il faut que je vive. C'est aussi j'excuse de tous les malfaiteurs dont on fait justice* [Hace falta que yo viva. Es también la excusa de todos los malhechores a los que se hace justicia]. Quien argumenta de este modo, no merece ni siquiera el honor de llamarse crítico. Sobre el origen del diálogo entre el crítico y el ministro, tan en boga a la sazón, cf. G. Büchmann, *Geflügelte Worte*, Frankfurt a.M., 1957, p. 219.

129. Cf. para este punto, además, G. Chinard, *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVII^e et au XVIII^e siècle*, Paris, 1913.

130. J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, III.

131. *Ibid.*, III, pp. 348 ss.

132. Cf. B. Groethuysen, *Die Entstehung*.

133. *Les Français ne se bornaient plus à désirer que leurs affaires fussent mieux faites; ils commençaient à vouloir les faire eux-mêmes, et il était visible que la grande Révolution que tout préparait allait avoir lieu, non-seulement avec l'assentiment du peuple, mais par ses mains* [Los franceses no se limitaban ya a desear que sus asuntos marcharan mejor; comenzaron a querer hacerlos por sí mismos, y se hacía evidente que la gran Revolución que se preparaba por todas partes tendría efectivamene lugar, no sólo con el asentimiento del pueblo, sino ejecutada por sus manos] (A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime*, p. 215, respecto a la situación de 1771, cuando Luis XVI disolvió el Parlamento).

134. Raynal, *Histoire philosophique et politique* (1780), IV, p. 513

135. *Ibid.*, IV, p. 538.

136. Véase *supra*, pp. 63-64.

137. D. Diderot, *Oeuvres*, XX, pp. 26 ss. En su carta (de fecha 3 de abril de 1771), Diderot ruega a la destinataria de ésta, la presidenta de la Academia de San Petersburgo (cf.

para ello K. Rosenkranz, *Diderots Leben und Werke*, p. 327), de manera expresa, que no deje que la carta vaya a parar a otras manos. La «crisis» es tratada todavía como secreto.

138. D. Diderot, *ibid.*

139. *Le câble qui tient et comprime l'humanité est formé de deux cordes; l'une ne peut céder sans que l'autre vienne à rompre* [El cable que mantiene y comprime a la Humanidad se compone de dos cuerdas; una no puede ceder sin que la otra se rompa], dice Diderot (*ibid.*) y con ello no sólo describe la relación interna entre la crítica religiosa y la política, sino también el carácter polémico de la Humanidad, ya en sus comienzos, o de la sociedad si se quiere, que se desarrolla tan sólo en la antítesis con respecto a la religión imperante y a la política inhumana.

140. Diderot deja en el aire la cuestión relativa al término de hecho que traería consigo la crisis. Si entonces siguiesen dominando los jesuitas, no cabría la menor duda del retroceso a un despotismo radical y una absoluta barbarie. Tal y como estaban las cosas a la sazón, y sin ánimo de exagerar sus dotes de predicción, quisiera afirmar él ahora que para un pueblo ilustrado resulta más fácil el retroceso a la barbarie que un solo paso hacia la civilización. El bien y el mal tienen su tiempo de madurez. *Quand le bien atteint son point de perfection, il commence à tourner au mal; quand le mal est complet, il s'élève vers le bien* [cuando el bien alcanza su perfección, comienza a volverse hacia el mal; cuando el mal es completo, se eleva hacia el bien]. La filosofía de los ciclos deja abiertas todas las posibilidades, pero al mismo tiempo ofrece la posibilidad de un cambio y una mutación radicales de las relaciones de dominio, sin adormecerse por ello en una autosuficiencia progresista.

141. Véase *supra*, p. 147, nota 124.

142. Hasta qué punto estos pronósticos dualistas electivos han acuñado la conciencia de la época queda claro, por ejemplo, en una afirmación hecha por Calonne en 1790: *Chacun gémit de l'état présent, chacun aspire à un meilleur avenir* [todo el mundo gime en el estado presente, todo el mundo aspira a un mejor porvenir] y sólo hay dos puntos de vista. Unos confían en las operaciones de la *Assemblée*, y *se persuadent que leur dernier résultat fera succéder une prospérité durable à une crise momentanée* [se persuaden de que su último resultado promoverá, más allá de una crisis momentánea, una felicidad duradera], otros ven en las mismas medidas políticas sólo la anarquía inminente. Los primeros veían en una revolución un necesario proceso de cristalización, mientras que los otros afirmaban que es imposible suprimir el mal por medio del transcurso del tiempo, y mucho menos aún mediante una disolución del *corps politique* imperante... *Pour se décider entre ceux deux opinions, et juger sainement ce qu'on doit prévoir...* [Para decidirse entre estas dos opiniones, y juzgar sanamente lo que se habría de prevenir], sería necesario investigar el estado actual de la *Assemblée* (Calonne, *De l'État de la France, présent et à venir*, London, 1790, p. 8).

143. El hecho de que la certeza del juicio crítico encierra ya en sí el fin de la crisis es una idea que se corresponde teológicamente con la experiencia joánica del Juicio universal. Aunque el supremo y último Tribunal todavía no existe, la decisión ha tenido lugar ya, merced a la encarnación y muerte de Cristo en la cruz. Cf. el art. «Krisis», de V. Herntrich, *Theologisches Wörterbuch*, ed. Kittel, Stuttgart, ^{2}1950. La transformación de la escatología cristiana en la utopía resulta en esto —precisamente en lo que es obvio en apariencia— singularmente clara.

144. También donde la guerra civil era llamada por su nombre no se eligió jamás entre la guerra civil y la esclavitud, sino siempre entre la revolución y la esclavitud. *Regardez toujours la guerre civile comme une injustice... c'est la doctrine la plus contraire aux bonnes moeurs et au bien public... Choisissez entre une révolution et l'esclavage* [Tened siempre la guerra civil como una injusticia... es la doctrina más contraria a las buenas costumbres y al bien público... Escoged entre una revolución y la esclavitud], exclama Mably (citado en D. Mornet, *Les origines*, p. 233). La revolución significa libertad, que viene a determinar el término de la crisis política y también de la guerra civil. La guerra civil en

cuanto suceso existencial y político, que, como para Hobbes, constituye la contraposición histórica al Estado, era cosa que había desaparecido del horizonte de experiencia propio de los ciudadanos que vivían en el seno del orden político-estatal del siglo XVIII. Pierre Bayle conocía aún la forzosa dialéctica de una guerra civil: *Il aimoit trop la paix pour s'embarquer dans cette guerre de Religion* [Amaba demasiado la paz como para embarcarse en esta guerra de religión], escribe sobre un cierto erudito en la época de las guerras civiles religiosas (art. «Eppendorf», 1090 b). *Mais ce fut en vain qu'il espéra de se tenir sur le rivage, spectateur tranquille des émotions de cette mer. Il se trouve plus exposé à l'orage que s'il eût été sur l'une des flotes. C'est là le destin inévitable de ceux qui veulent garder la neutralité pendant les guerres civiles soit d'État soit de Religion. Ils sont exposés à l'insulte des deux partis tout à la fois; ils se font des ennemis sans se faire des amis, au lieu qu'en épousant avec chaleur l'une des deux causes, ils auroient eu des amis, et des ennemis. Sort déplorable de l'homme, vanité manifeste de la raison philosophique...* [Pero esperó en vano mantenerse en la orilla, espectador tranquilo de las emociones de este mar. Se encontró expuesto a la tormenta como si hubiera estado subido a una de las flotas. Se trata del destino inevitable de quienes quieren guardar la neutralidad en las guerras civiles, sean éstas de Estado, sean de religión. Se encuentran expuestos al insulto simultáneo de ambas partes. Se buscan enemigos sin lograr hacerse amigos, cuando abrazando calurosamente una de las causas, habrían tenido amigos y enemigos. Condición deplorable del hombre, vanidad manifiesta de la razón filosófica...]. El espíritu y el *élan* de los *novateurs* es ciertamente necesario, *car sans eux, pourroit-on faire des progrès considérables?* [pues, ¿podría hacerse sin ellos progresos considerables?] (art. «Aureolus», I, 399 b), *il n'est pas jusques aux guerres civiles dont on n'ait pu quelquefois assurer cela*; las guerras civiles, se afirma, son un baño, una especie de almohaza limpiadora de la humanidad, pero él quiere permanecer alejado de tales ventajas, cuyo precio es siempre demasiado elevado: *Il vaux mieux demeurer malade, que de guérir par un remède d'une charité si terrible* [Es preferible permanecer enfermo, que curar mediante un remedio de caridad tan terrible]. El desarrollo del progreso hace un alto decidido y rotundo, para Bayle, justamente en la frontera trazada por él entre el *Règne de la Critique* y el Estado. En la medida en que la Crítica se vio extendida al Estado, esto es, en la misma medida en que el movimiento de progreso de los modernos fue aplicado, dentro de la República de las Letras, a la totalidad de la historia y englobó asimismo al Estado, se les escapó a los ciudadanos también la conciencia y el conocimiento de la guerra civil, y con ello de la función prístina del Estado, que se había desarrollado a partir de las guerras civiles religiosas, al concluir con ellas y reprimirlas. La *Encyclopédie* trata de la guerra, bajo todos los aspectos posibles, en ocho diversos artículos, colocados todos ellos bajo la rúbrica común de *guerre*; mas falta justamente el concepto de la *guerre civile*. La expresión es todavía muy rara en el siglo XVIII —a veces casi interceptada o suprimida—, y allí donde surge aparece incorporada al movimiento de progreso de la historia y privada de sus aristas incisivas. *Guerres civiles utiles aux talents et aux lettres par le mouvement qu'elles donnent aux esprits...* [Guerras civiles, fructíferas para los talentos y las letras, por el movimiento que imprimen a los espíritus...], anota Turgot en 1750 (*Oeuvres et documents*, II, p. 670); la guerra civil resulta útil para el progreso, y además resulta justa cuando sirve para eliminar los impedimentos de dicho progreso, la *tyrannie*; así concluye Vattel (III, p. XVIII), y preferir ésta provoca en él el siguiente comentario: *Il vaut mieux s'exposer à une guerre civile* [más vale exponerse a una guerra civil] que ser el súbdito de un tirano (I, III, § 51). Exactamente igual argumenta Holbach (en su *Essai sur les préjugés*, citado según D. Mornet, *Les origines*, p. 103), en 1770: *Quand même la vérité ferait dans l'esprit des peuples un progrès assez rapide pour produire des factions et même des révolutions... les troubles passagers sont plus avantageux qu'une langueur éternelle sous une tyrannie continuée... que le citoyen n'obeisse qu'à la loi* [Cuando incluso la verdad haría en el espíritu de los pueblos un progreso lo bastante rápido como para producir faccionalismo, incluso revoluciones... la conflictividad pasajera

es más ventajosa que una languidez eterna bajo una tiranía continuada... que el ciudadano no obedezca sino a la ley]; y con ello radicaliza una afirmación de Montesquieu, citada siempre con gusto, en la que se dice que los desasosiegos e inquietudes en el país son siempre mejores que el sosiego silencioso del despotismo (*Grandeur des Romains*, cap. 9). Por encima de su justicia, la guerra civil es necesaria y en el seno de una historia progresiva sólo puede desembocar en la libertad. *À certains états* [en algunas condiciones], dice L. S. Mercier, *il est une époque qui devient nécessaire; époque terrible, sanglante, mais le signal de la liberté. C'est la guerre civile dont je parle* [es un tiempo que se hace necesario; tiempo terrible, sangriento, pero señal de libertad. Hablo de la guerra civil]. Pero también esta guerra civil que invoca Mercier es sólo, en el fondo, una revolución: *la plus heureuse de toutes a eu son point de maturité, et nous en recueillons les fruits... c'est là que s'élèvent tous les grands hommes... la guerre civile déploie les talents les plus cachés. Des hommes extraordinaires s'élèvent et paraissent dignes de commander à des hommes* [la más feliz de todas ha tenido ya su punto de sazón, y recogemos sus frutos... es ahí donde se educan todos los hombres... La guerra civil despliega los talentos más escondidos. Los hombres extraordinarios surgen y parecen dignos de mandar a los hombres] (*L'an 2440*, p. 329). La guerra civil no constituye para Mercier un evento que provoque la lucha de partidos y que se agudice en esta misma pugna, tal y como hubo de constatar más adelante, con desolación (cf. para ello, D. Mornet, *Les origines*, p. 239), sino la irrupción hasta la cumbre del poder político del hombre nuevo, que hasta entonces había vivido oculto. El progreso lineal es indudable. La guerra civil es conjurada y deseada porque existe ya en su resultado, esto es, como revolución. Las consignas de la nueva élite no son ni guerra civil ni crisis, sino «revolución». Sólo después de 1789 se alcanza de nuevo el horizonte existencial de experiencia que había poseído ya P. Bayle. «Ésta sería, pues, la situación cómoda y segura de un espectador puramente neutral. Feliz aquel que puede y debe ser neutral. Mas cuanto más larga sea una guerra, tanto más arduo y peligroso será, en el mundo moral como en el político, querer ser neutral». La diferenciación espiritual entre moral y política se ha convertido en escisión en partidos contrarios, en partidos de guerra civil, que tanto son políticos cuanto que invocan también la moral. «Ambos partidos gritan con voz igualmente poderosa: el que no está conmigo, está contra mí, y su trato se asemeja totalmente a sus palabras... Vivimos en la época de los extremos» (F. C. Frhr. von Moser, *Politische Wahrheiten*, Zürich, 1796, p. XII).

145. Raynal, *Histoire philosophique et politique* (ed. 1780), IV, p. 513.

146. *Ibid.*, p. 455; se trata de las *leçons pour les despots*, impartidas tras de la guerra de Independencia americana.

147. Sobre Raynal, cf. A. Feugère, *Un précurseur de la Révolution. L'abbé Raynal*, Angoulême, 1922; G. Esquer, «L'anticolonialisme au XVIII[e] siècle», en *Colonies et Empires*, Paris, 1951, II, p. 8. Sobre la cuestión de los diversos colaboradores en su *Oeuvre*, sobre todo de Diderot, que ha podido ser aclarada merced a los hallazgos de Dieckmann, cf. ahora el trabajo de H. Wolpe, *Raynal et sa machine de guerre*, Paris, 1956.

148. *Oeuvres*, XXV, p. 227, carta de Federico a D'Alembert, de fecha 18 de mayo de 1782, citado en A. Feugère, *Un précurseur*, p. 82.

149. Cf. G. Esquer, «L'anticolonialisme», pp. 3 ss., 27.

150. Raynal, *Histoire philosophique et politique* (ed. 1780), IV, p. 473, *passim*.

151. *Ibid.*, cap. «Gouvernement» y I, p. 85. Raynal, o su colaborador Delayre, toman de Rousseau también el pensamiento de la religión estatal: *L'État n'est pas fait pour la religion, mais la religion pour l'État* [El Estado no está hecho para la religión, sino la religión para el Estado] (IV, p. 533).

152. Cf. para ello D. Mornet, *Les origines*, p. 235.

153. Raynal, *Histoire philosophique et politique*, IV, p. 456.

154. Considerado desde el punto de vista de la historia del espíritu, tal cosa constituye, naturalmente, una de las formas de secularización de la escatología cristiana. El hombre,

que ha desplazado a Dios, se hace cargo en cuanto juez moral de la dirección de la historia, y a través del medio de su Filosofía de la historia cree haber establecido y asegurado el decurso de dicha historia en el sentido de su jurisdicción; el Juicio final es incorporado —en Raynal ocurre esto con estructuras totalmente escatológicas— al decurso progresivo de la historia como proceso permanente.

155. Raynal, *ibid.* (ed. 1770), I, p. 4.

156. Cf. para ello G. Chinard, *L' Amérique*, pp. 390 ss. Chinard pone de manifiesto la creciente valoración del *bon sauvage*, concepto empleado inicialmente por los jesuitas para incitar a la sociedad al recogimiento religioso o, cuando menos, para llevarla a un mejoramiento moral, al confrontarla con la naturaleza buena e inocente en América; y que luego fue adoptado por la sociedad misma, que lo convirtió en vehículo de la crítica política contra el Estado.

Además, B. Fay, *L'esprit révolutionnaire*, I: «À la recherche d'un monde nouveau». La importancia moral y filosófico-histórica de Ultramar en el siglo XVIII no será nunca lo suficientemente estimada. La función política indirecta del «mundo exterior» para la formación de la nueva sociedad, que derriba al Estado absolutista, no ha sido objeto todavía —a lo que yo veo— de una investigación sistemática. En su sentido histórico, el «mundo exterior» del sujeto de los tiempos modernos es el mundo extraeuropeo. En su «doctrina moral provisional», compara Descartes las cosas externas inalcanzables para el hombre con China y México (*Discours de la Méthode*, III). El creciente descubrimiento, conquista y dominación de este mundo exterior es la expresión histórica de las modernas Filosofías de la historia. La fe en el progreso conquista su evidencia histórica a través de la ocupación de nuevas tierras en Ultramar. Aquí radica una condición previa más —vinculada a la situación, pero totalmente decisiva— de la moderna Filosofía de la historia. «San Agustín, carente del conocimiento dispensado por los descubrimientos modernos, se hallaba sumido en la perplejidad», decía Leibniz en su *Théodicée* (*Philosophische Schriften*, Berlin, 1875 ss., 6, p. 113), «cuando se trataba de disculpar la prepotencia del mal. Le parecía a los antiguos que sólo nuestra tierra estaba habitada, y aun en ella retrocedían intimidados ante los antípodas». El más allá espacial del océano daba pie para el sinnúmero de utopías que dirigían el progreso temporal, y, al mismo tiempo, la sociedad halló allí el reino de la naturaleza, en el que todos los hombres son iguales, en el que estaba implantada y realizada la *morale universelle*; el mundo ideal, por tanto, con cuyos módulos fueron sometidos los Estados absolutistas a la crítica política indirecta. La conciencia universal de unidad, las Filosofías de la historia correspondientes y la crítica política indirecta contra los Estados absolutistas constituyen un movimiento único e interrelacionado. *Chacun s'étend, pour ainsi dire, sur la terre entière, et devient sensible sur toute cette grande surface* [Cada uno se extiende, por así decirlo, sobre la tierra entera, y se vuelve sensible sobre toda esta gran extensión], dice Rousseau en el *Émile* (III, 104), y describe con ello al hombre moderno, surgido del mundo político absolutista. La contraposición entre Europa y América es para la conciencia moderna mucho más decisiva que la confrontación, por ejemplo, con la «China ejemplar». Sólo más allá del Atlántico se puso de manifiesto la superioridad del europeo, civilizado y progresivo. Allí pudo educar al «salvaje», que, por otra parte, constituía el tipo humano ideal de las teorías naturalistas y cíclicas, y con el cual se invocaba también para la «decadente» Europa un giro radical hacia una vida mejor, como progreso, por así decirlo, adicional. Raynal era un filósofo de los ciclos y del progreso, a un mismo tiempo. El punto histórico en el que la contradicción interna perdía su sentido eran las colonias americanas; aquí se encontraba la Constitución más progresiva del mundo en un reino de la más prístina y pura naturaleza. La contrapartida intelectual, que en Francia puede ser circunscrita con Voltaire y Rousseau, perdió tras de la independencia americana, en su sentido político, toda importancia: partidarios del progreso y filósofos cíclicos estaban de acuerdo acerca de la necesidad y el carácter ejemplar de la Revolución americana. Ambas corrientes intelectuales pudieron unificarse y hasta 1789 formaron una sola marea.

157. En un «Avertissement», al final del último tomo de la primera edición (IV, p. 426), se indica expresamente que la prometida descripción de la situación europea imperante a la sazón no se halla contenida en el manuscrito. Al lector, adoctrinado en la *manière indirecte*, no se le habrá escapado la descripción de Europa, especialmente de Francia.

158. *Histoire philosophique et politique* (ed. 1770), VI, p. 42.

159. *Ibid.*, VI, p. 426.

160. H. Wolpe, *Raynal*, p. 9.

161. *Histoire philosophique et politique* (ed. 1770), VI, p. 421.

162. Cf. para ello, además, una voz procedente del ámbito alemán: «Todos nuestros escritos llevan el sello de nuestro siglo esclavo, y los periódicos de modo especial. ¿Es posible acaso, en tales circunstancias, hacer algo mejor que escabullirse de nuestro degenerado hemisferio y ver lo que ocurre en la otra mitad del planeta? Allí hay todavía hombres que sienten en lo más profundo de su corazón que no han nacido para la esclavitud... Pronto mostrarían los americanos lo que el hombre es capaz de hacer. Como gigantes se alzarían todos, para ganar la batalla» (Chr. F. D. Schubart, *Teutsche Chronik*, III año, fragmento 41, p. 321, 20 de mayo de 1776).

163. *Histoire philosophique et politique* (ed. 1770), VI, p. 409.

164. Véase *supra*, p. 65.

165. *Histoire philosophique et politique* (ed. 1770), VI, pp. 425 s.

166. *Ibid.*, VI, p. 398.

167. *Ibid.*

168. *Ibid.*, VI, p. 422. De este mismo año procede un pronóstico de la revolución suministrado con formulaciones muy semejantes por Federico el Grande. El monarca prusiano llevó a cabo su predicción extrayendo las consecuencias políticas ínsitas en el *Système de la Nature*, de Holbach: «Si hubiesen de cumplirse las extravagantes ideas de nuestros filósofos, sería preciso primeramente transformar las formas de gobierno de todos los Estados de Europa»; ... *il faudrait encore que la râce détrônnée fût totalement extirpée, ou se seraient des aliments de guerres civiles, et des chefs de partis toujours prêts à se mettre à la tête des factions pour troubler l'État* [... todavía haría falta que la raza destronada fuera totalmente extirpada, o volverían a alimentar guerras civiles, y jefes de facción siempre dispuestos a ponerse a la cabeza de las facciones para violentar el Estado]; en todo caso, la consecuencia de la nueva forma de gobierno es que nuevos hombres intentan convertirse constantemente en dominadores, las sediciones y las revoluciones no tienen fin, y el gobierno se ve expuesto a peligros mil veces más incisivos y graves que las guerras exteriores (*Oeuvres*, IX, p. 166). El pronóstico de Federico el Grande se caracteriza por una descripción concreta de los acontecimientos políticos, que se inician con el derrocamiento del gobierno, mientras que en Raynal estos sucesos políticos permanecen, en parte no vistos, y en parte cubiertos por el *pathos* moral con el que evoca y conjura la victoria de los seres humanos oprimidos desde siglos atrás.

169. *Histoire philosophique et politique* (ed. 1770), VI, p. 421.

170. Cf. B. Fay, *L'esprit révolutionnaire*, p. 12. Raynal mismo reconoce su papel tosco e insolente, en comparación con el elegante y atildado de los ilustrados. *Mais combien les gens de goût délicat me trouveront encore éloigné du ton réservé aux écrivains de génie!* [Pero ¡hasta qué punto las gentes de gusto me encontrarán ajeno al tono reservado de los escritores de genio!] (ed. 1780, I, «Avertissement»).

171. Th. Paine, *The Writings*, New York, 1894, I, p. 170. *The Crisis* 1 (23 de diciembre de 1776).

172. *Ibid.*

173. *Ibid.*, p. 370.

174. *Ibid.*, p. 170 (23 de diciembre de 1776).

175. *You, or your king, may call this «delusion», «rebellion», or what name you please. To us it is perfectly indifferent. The issue will determine the character, and time will give it a name as lasting as his own* [Tú, o tu rey, podéis llamar a esto «defraudación», o «rebe-

lión», o escoger la expresión que os plazca. La cuestión misma resolverá de qué se trata, y los tiempos encontrarán un nombre tan duradero como su propo temple] (Th. Paine, *The Writings*, p. 86 [21 de noviembre de 1778]). La guerra de Independencia americana había demostrado que también una sangrienta guerra civil —a diferencia de la *Glorious Revolution* de 1688— podía ser una «revolución» con el resultado final de la libertad política. La contraposición, empleada por Montesquieu, de *guerre civile* y *révolution* no es mantenida ya por Raynal: *Les guerres civiles qui mènent les peuples libres à l'esclavage, et les peuples esclavages à la liberté, n'ont fait en France qu'abaisser les grands sans relever le peuple* [Las guerras civiles que conducen a los pueblos libres a la esclavitud, y a los pueblos esclavizados a la libertad, no han hecho en Francia sino rebajar a los grandes sin liberar al pueblo] (ed. 1780, IV, p. 512). El concepto de libertad no está ya unido solamente con el de una *révolution*, sino con el de *guerre civile*. Esta unión constituye un termómetro para medir la creciente agresividad de los pensadores burgueses, sobre todo de aquellos que se hallan en el grupo capitaneado por Rousseau, como también ocurre con Raynal.

176. Raynal recogió párrafos enteros del *Common Sense*, incorporándolos a su obra como explicación de los acontecimientos americanos, y movido por el deseo de que dicha obra estuviese siempre a la altura de los sucesos del tiempo en sus diversas y sucesivas ediciones. Cf. la edición de 1780, IV, pp. 391 ss. *C'est à l'une [la société] à commander: c'est à l'autre [le gouvernement] à la servir* [Corresponde a una [la sociedad] el ejercicio del mando; al otro [el gobierno] servir a la primera]. *Mais dites vous ce sont des rébelles... Des rébelles! Et pourquoi? Parce qu'ils ne veulent pas être vos esclaves* [Sin embargo afirmáis que se trata de rebeldes... ¡Rebeldes! ¿Y por qué? Porque se niegan a ser vuestros esclavos]. Inglaterra quiere esclavos; América, libertad. *Chacun a trahi son secret. Dès ce moment plus de traité... Le roi? Il est votre ennemi...* [Ha desvelado cada parte su secreto. Ningún tratado, desde este instante... ¿El rey? Es vuestro enemigo] (IV, 413). La obra de Raynal pertenecía —como afirmó su traductor alemán, Mauvillon— a esa clase de libros «que se han impreso siempre en Francia, sin el nombre de su autor, con indicación de un pie de imprenta falso y que han sido vendidos íntegramente en pocos días» (*Philosophische und politische Geschichte*, Hannover, 1774-1778, I, p. 1). Sobre la inmensa influencia ejercida por Raynal, cf. B. Fay, *L'esprit révolutionnaire*, pp. 17 y 143; en los Estados Unidos, Raynal alcanzó el rango y fama de Voltaire.

177. *Histoire philosophique et politique* (ed. 1780), IV, p. 456. Respecto a la influencia del movimiento americano de independencia sobre Francia y el talante pre-revolucionario atizado sistemáticamente por los masones bajo el mando de Franklin, cf. B. Fay, *L'esprit révolutionnaire*, pp. 90 ss. Turgot, por ejemplo, escribía en 1778 lo siguiente: *Ce peuple nouveau, situé si avantageusement pour donner au monde l'exemple d'une constitution où l'homme jouisse de tous ses droits, exerce librement toutes ses facultés, et ne soit gouverné que par la nature, la raison et la justice...* [Este pueblo joven, tan ventajosamente situado en cuanto a la posibilidad de dar al mundo el ejemplo de una Constitución donde el hombre disfruta plenitud de derechos, ejecuta libremente todas sus facultades, y no se encuentra gobernado sino por la naturaleza, la razón y la justicia...], dicho pueblo es la esperanza de la Humanidad, *il peut en devenir le modèle* [puede llegar a convertirse en su modelo]. La enorme cantidad de escritos con análoga actitud está recogida en B. Fay, *L'esprit révolutionnaire*.

178. Véase *supra*, p. 108, nota 195.

179. La expresión de la transoceaneidad —en el sentido de una «trascendencia» del burgués en trance de progreso— procede de A. Rein («Über die Bedeutung der überseeischen Ausdehnung für das europäische Staatensystem»: *HZ* 137, p. 1).

180. *Histoire philosophique et politique* (ed. 1780), IV, p. 455. *La liberté naîtra du sein de l'oppression... et le jour du réveil n'est pas loin* [Nacerá la libertad del seno de la opresión... no queda lejos el día del despertar] (IV, p. 552). El que la crisis política sólo sería un momento de transición y habría de conducir forzosamente a una etapa mejor, era la opinión de la mayoría de los ciudadanos, determinada por la certidumbre moral. Característico

de ello son los informes dirigidos por Dupont al ministro de Baden, Edelsheim, sobre los acontecimientos de los años posteriores a 1787. El concepto de crisis surge ahora con más frecuencia, pero englobado siempre en la revolución de progreso (K. F. von Baden, *Politische Correspondenz*, I, pp. 273 ss., 284). Al término de la Asamblea de Notables escribe Dupont: *La France sera sortie d'un moment de crise plus puissante, mieux constituée et plus heureuse qu'elle ne l'avait encore été* [Francia resurgirá desde el momento de crisis, más poderosa, mejor constituida, y más feliz de lo que lo ha sido nunca] (25 de mayo de 1787; I, p. 268). *Out of every crisis mankind rises with some share of greater knowledge, higher decency, purer purpose* [Con ocasión de cada crisis, el género humano resurge provisto de mayor grado de conocimiento, de un decoro más elevado, con mayor pureza de intención], dirá en el siglo XX Franklin D. Roosevelt (citado en W. Besson, *Die politische Terminologie des Präsidenten F. D. Roosevelt*, Tübingen, 1955, p. 20), anunciando con ello la ininterrumpida eficacia de la utopía de progreso, que conjura la crisis tanto como oscurece su experiencia.

BIBLIOGRAFÍA

A. *Fuentes**

Lutero, M. (1483-1546), *Werke. Kritische Gesamt-Ausgabe*, Weimar, 1883 ss.

D'Aubigné, A. (1552-1630), *Oeuvres complètes*, ed. Réaume et Caussade, Paris, 1877.

Hooker, R. (1554-1600), *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, ed. Chr. Morris, 2 vols., London, 1954.

Shakespeare, W. (1564-1616), *The Complete Works*, Oxford, 1954.

Jacobo VI (I) (1566-1625), *The Basilikon Doron*, 2 vols., Edinburgh/London, 1944.

Barclay, J. (1582-1621), *Argenis*, Frankfurt, ^{5}1626.

Richelieu, cardenal de (1585-1642), *Testament Politique*, ed. L. André, Paris, 1947.

Hobbes, Th. (1588-1679), *Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera Philosophica quae latine scripsit omnia, in unum corpus nunc primum collecta studio et labore Gulielmi Molesworth*, London, 1839-1845.

Hobbes, Th., *The english Works of Thomas Hobbes of Malmesbury, now first collected and edited by Sir William Molesworth*, London, 1835-1845.

Hobbes, Th., *Behemoth or The Long Parliament*, ed. Tönnies, London, 1889 [trad. esp. de A. Hermosa, *Behemoth. El largo parlamento*, CEC, Madrid, 1992].

Hobbes, Th., *Leviathan*, ed. Lindsay, London, 1949 [trad. esp. de C. Mellizo, *Leviatán. La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, Alianza, Madrid, 1989].

Descartes, R. (1596-1650), *Oeuvres*, Paris, 1887 ss.

* Ordenadas cronológicamente según las fechas de nacimiento de los autores. (*N. de R. K.*)

Hyde, E., Earl of Clarendon (1608-1674), *The History of the Rebellion and Civil Wars in England*, 6 vols., Oxford, 1888.
Spinoza, B. de (1632-1677), *Opera*, ed. Gebhardt, Heidelberg (s.a.).
Locke, J. (1632-1704), *An Essay concerning Human Understanding*, ed. C. Fraser, Oxford, 1894 [trad. esp. de E. O'Gorman, *Ensayo sobre el Entendimiento humano*, FCE, México,1982].
Simon, R. (1638-1712), *Histoire critique du Texte du Nouveau Testament*, Rotterdam, 1689.
Simon, R., *Histoire Critique du Vieux Testament*, Paris, 1680.
Leibniz, G. W. (1646-1716), *Die philosophischen Schriften*, ed. C. H. Gerhardt, 7 vols., Berlin, 1875 ss.
Bayle, P (1647-1706), *Dictionnaire Historique et Critique*, Rotterdam, ^{3}1720.
Fénelon de la Mothe, F. (1651-1715), *Oeuvres Complètes*, Paris, 1850.
Vico, G. (1668-1744), *Opere*, ed. F. Nicolini, Milano/Napoli, 1953.
Vico, G., *De Nostri Temporis Studiorem Ratione*, latín y alemán (*Vom Wesen und Weg der geistigen Bildung*), Godesberg, 1947 [trad. esp. de F. J. Navarro, «Del método de estudios de nuestro tiempo», en G. Vico, *Obras. Oraciones inaugurales. La antiquísima sabiduría de los italianos*, Anthropos, Barcelona, 2002].
St. Simon, Duc de (1675-1755), *Mémoires complètes et authentiques*, 20 vols., ed. St. Beuve, Paris, 1857.
Desaguliers, J. T. (1683-1744), *The Newtonian System of the World, the best Model of Government: Allegorial Poem*, Westminster, 1728.
[Anderson, J.] (1679-1739), *The Constitutions of Freemasons*, 1723; reproduced in Facsimile from the original Edition: with an Introduction by L. Vibert I. C. S., London, 1923.
Anderson, J., *Des verbesserten Konstitutionenbuchgs der alten ehrwürdigen Brüderschaft der Freymaurer*, Parte I: *Geschichte des Ordens auf Befehl der großen Loge aus ihren Urkunden, Traditionen und Logenbüchern zum Gebrauch der Logen*, comp. J. Anderson, D. D., aus dem Engl. übersetzt, 4.ª ed. ampl., Frankfurt, 1783.
Anderson, J., *Des verbesserten Konstitutionenbuches...* Parte II: *Verordnungen, Gesetze, Pflichten, Satzungen und Gebräuche nebst historischer Nachricht von dem Ursprung des Ordens aus den Hellmundschen Urkunden gesammelt von dem Bruder Kleinschmidt f. d. A. C. Z. F.*, Frankfurt, 1784.
Pope, A. (1688-1744), *Collected Poems*, London, 1951.
Montesquieu, Ch. de (1689-1755), *Esprit des lois* [1748], Paris, 1845 [trad. esp. de D. Castro, *El Espíritu de las Leyes*, Istmo, Madrid, 2002].
D'Argenson, R.-L. (1694-1757), *Mémoires publiées par R. D'Argenson*, Paris, 1825.
D'Argenson, R.-L., *La France au milieu du XVIII^{e} siècle d'après le Journal du M. D'Argenson*, ed. Brette, Paris, 1898.
Voltaire, F. M. (1694-1778), *Oeuvres complètes*, 52 vols., Paris, 1877-1885.
Voltaire, F. M., *Dictionnaire Philosophique*, ed. Benda, Paris, 1954 [trad. esp. de L. Martínez Drake, *Diccionario Filosófico*, Akal, Madrid, 1976].
Home, H. (Lord Kames) (1696-1782), *Sketches of the History of Man*; trad. alemana: *Versuche über die Geschichte der Menschen*, Leipzig, 1774-1775.

Johnson, S. (1709-1784), *A Dictionnary of the English Language*, 2 vols., London, 1755.
Federico el Grande (1712-1786), *Oeuvres*, Berlin, 1846 ss.
Federico el Grande, *Die politischen Testamente*, ed. Volz, Berlin, 1922.
Rousseau, J.-J. (1712-1778), *Oeuvres complètes*, Paris, 1823 ss.
Rousseau, J.-J., *Du Contrat social*, ed. Halbwachs, Aubier, 1943 [trad. esp. de J. Rubio Carracedo, «El Contrato Social. Manuscrito de Ginebra», en J.-J. Rousseau, *Escritos políticos*, Trotta, Madrid, 2006].
Diderot, D. (1713-1784), *Oeuvres Complètes*, ed. Assézat et Tourneux, Paris, 1875-1879.
Diderot, D., *Oeuvres Philosophiques*, ed. Verniére, Paris, 1956.
D'Alembert, J. (1717-1783) y Diderot, D. (1713-1784), *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres...* Édition exactement conforme à celle de Pellet, 72 vols., Bern/Lausanne, 1778 ss.
[Raynal] (1713-1796), *Histoire Philosophique et Politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, 6 vols., Amsterdam, 1770.
Raynal, *ibid.*, 8 vols., La Haye, 1774.
Raynal, *ibid.*, 4 vols., Genève, 1780.
Raynal, *Philosophische und politische Geschichte der Besitzungen und des Handels der Europäer in beiden Indien*, 7 vols., Hannover, 1774-1779, trad. alemana de J. Mauvillon.
Uriot, J. (1713-1788), *Le secret des Francs-Maçons mis en Évidence*, Frankfurt/La Haye, 1744.
Vattel, E. de (1714-1767), *Les Droits des Gens ou Principes de la Loi Naturelle*, London, 1758. Published by the Carnegie Institution of Washington, 1926 [trad. esp. de M. Pascual Hernández, *El Derecho de Gentes, o Principios de la Ley Natural, aplicados a la conducta y a los Negocios de las Naciones y de los Soberanos*, Madrid, 1820].
Vauvenargues, Marquis de (1715-1747), *Oeuvres*, ed. P. Varillon, 3 vols., Paris, 1929.
Helvetius, C. A. (1715-1771), *De l'Esprit*, Paris, 1758.
D'Alembert, J. le R. (1717-1783), *Discours Préliminaire de l'Encyclopédie, publié intégralement d'après l'édition de 1763*, Paris, 1919 [trad. esp. de C. Berges, *Discurso preliminar a la Enciclopedia*, Aguilar, Madrid, ^{5}1974].
Bonnet, Ch. (1720-1796), *La Palingénésie Philosophique*, Munster (Perrenon), 1770.
Holbach, P. H. von (1723-1789), *Système social*, 1773; trad. alemana de Umminger: *Soziales System oder Natürliche Prinzipien der Moral und der Politik mit einer Untersuchung über den Einfluß der Regierung auf die Sitten*, Leipzig, 1898.
Moser, F. C. von (1723-1798), *Politische Wahrheiten*, Zürich, 1796.
Kant, I. (1724-1804), *Gesammelte Schriften*, ed. Akademie, Berlin, 1902 ss.
Turgot, A. R. J. (1727-1781), *Oeuvres et Documents*, ed. Schelle, 5 vols., Paris, 1913-1923.
[Stattler, B.] (1728-1797), *Das Geheimnis der Bosheit des Stifters des Illuminatismus, zur Warnung der Unvorsichtigen hell aufgedeckt von einem seiner alten Kenner und Freunde*, München/Augsburg, 1787.

Karl Friedrich, Großherzog von Baden (1728-1811), *Politische Correspondenz*, ed. Erdmannsdörffer y Abser, 6 vols., Heidelberg, 1888 ss.
Lessing, G. E. (1729-1781), *Sämtliche Schriften*, ed. Lachmann y Muncker, 22 vols. Leipzig, 1886 ss.
[¿Bode, J. J. Chr.?] (1730-1793), *Gedanken über die Verfolgung der Illuminaten*, Frankfurt a.M., 1786.
Adelung, J. Chr. (1732-1806), *Versuch eines vollständigen grammatischen kritischen Wörterbuchs der Hochdt. Mundart...*, 4 vols., Leipzig, 1774 ss.
Wieland, Chr. M. (1733-1813), *Gesammelte Schriften*, ed. Akademie, Berlin, 1909 ss.
[Weissenbach, J. A.] (1734-1801), *Der letzte Vorbothe des Neuen Heidenthums Horus! oder das Endurtheil, das man dies Jahr übers Evangelium abgesprochen und zum Handbuch der Freymaurer gemacht hat*, Basel, 1784.
Weissenbach, J. A., *Kritisches Verzeichnis der besten Schriften, welche in verschiedenen Sprachen zum Beweise der Religion herausgekommen*, Basel, 1784.
Calonne, Ch. A. de (1734-1802), *De l'État de la France, présent et à venir*, London, 1790.
Schlözer, A. L. von (1735-1809), *Briefwechsel meist histor. und polit. Inhalts*, 8 vols., Göttingen, 1777-1780.
Paine, Th. (1737-1809), *The Writings, coll. and ed. by M. D. Conway*, 4 vols., New York/London, 1894.
Schubart, Chr. F. D. (1739-1791), *Teutsche Chronik*, Augsburg, 1774 ss.
Mercier, L. S. (1740-1814), *Tableau de Paris*, Amsterdam, 1782-1783.
Mercier, L. S., *L'an deux mille quatre cent quarante*, London, 1772.
Göchhausen, E. A. A., Frhr. v. (1740-1824), *Die Enthüllung des Systems der Weltbürgerrepublik*, Roma (Leipzig), 1786.
Grolmann, L. A. Chr. v. (1741-1809), *Die neuesten Arbeiten des Spartakus (Weishaupt) und Philo (Knigge)*, ²1794.
Condorcet, A. N. M. de (1743-1793), *Correspondance inédite de Condorcet et Turgot*, ed. Ch. Henry, Paris, 1882.
Condorcet, A. N. M. de, *Oeuvres*, ed. A. Condorcet, O'Connor et Arago, 12 vols., Paris, 1847.
Hamberger, G. Chr. y J. G. Meusel (1743-1820), *Das Gelehrte Teutschland oder Lexicon der jetztlebenden teutschen Schriftsteller*, 4.ª ed., vols. 1-4 y 9 vols. supl. *in* 11, Lemgo, 1783-1806.
Desèze, R. (1748-1828), *Défense de Louis XVI*, Leipzig, 1900.
[Weishaupt, A.] (1748-1830), *Schilderung der Illuminaten, Gegenstück zu Nr. 15 des grauen Ungeheuers*, (Nürnberg), 1786.
Weishaupt, A., *Schreiben an den Herrn Hofkammerrath Ut(z)schneider in München*, 1786.
Weishaupt, A., *Anzeige eines aus dem Orden der Frei-Maurer getrettenen Mitglieds (Cosandey) m. Anmerhungen (von Weishaupt)*, Sparta (Ravensberg), 1786.
Weishaupt, A., *Kurze Rechtfertigung meiner Absichten*, Frankfurt a.M./Leipzig, 1787.
De Maistre, J. (1753-1821), *La Franc-Maçonnerie, mémoire au Duc de Brunswick*, ed. E. Dermenghem, Paris, 1925.
Rivarol, A. de (1753-1801), *Mémoires*, ed. Berville, Paris, 1824.

Babo, J. M. (1756-1822), *Über Freymaurer, erste Warnung*, 1784.
Babo, J. M., *Politische Numern, enthaltend eine kurze Übersicht der gegenwärtigen Angelegenheiten Europas*, II, Frankfurt a.M., 1786.
Schiller, Fr. (1759-1805), *Sämtliche Werke*, Säkularausgabe, Stuttgart/Berlin, 1904 ss.
Schiller, Fr., *Sämtliche Schriften*, Historisch Kritische Ausgabe, ed. Goedecke, Stuttgart, 1867 ss.
Meggenhoffen, Ferd. v. (1761-1790), *Meine Geschichte und Apologie*, 1786.
Buhle, J. G. (1763-1821), *Grundzüge einer allgemeinen Encyklopädie der Wissenschaften*, Lemgo, 1790.
Cosandey, Renner y Utzschneider (1763-1840), *Drey merkwürdige Aussagen die innere Einrichtung des Illuminatenordens in Baiern betreffend*, München, 1786.
Saint-Just, L. de (1767-1794), *Oeuvres*, ed. J. Gratien, Paris, 1946.
[Anónimo], *Die entdeckte Heimlichkeit der Freymäurer* (1779).
[Anónimo], *Kurze historische Nachricht von dem Ursprung der Freymaurer-Gesellschaft und deren Geheimnissen mit unpartheiischer Feder in Sendschreiben vorgestellt*, (Frankfurt), 1742.
[Anónimo], *Nachricht, welche Herr Generalvicarius von Monalto im Jahre 1752 aus Neapel über die dort einreissende und von dem Könige verbothene Freymäurerei erhalten hat. Aus dem welschen Manuskript ins Deutsche übersetzt*, 1785.
[Anónimo], *Nachtrag von weiteren Originalschriften, welche die Illuminatensekte überhaupt, sondernbar aber den Stifter derselben Adam Weisshaupt betreffen*, München, 1787, 2 partes.
Einige Originalschriften des Illuminatenordens, welche bey dem geheimen Regierungsrath Zwack durch vorgenommene Hausvisitation zu Landshut den 11. und 12. Oktober vorgefunden wurden, München, 1787.

B. *Estudios**

Albertini, R. v., *Das politische Denken in Frankreich zur Zeit Richelieus*, Marburg, 1951.
Arendt, H., *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Frankfurt a.M., 1955 [ed. orig. 1951; trad. esp. de G. Solana, *Los orígenes del totalitarismo*, Alianza, Madrid, 2006].
Bahner, W., «Der Friedensgedanke in der Literatur der französischen Aufklärung», en *Grundpositionen der Französischen Aufklärung*, Berlin, 1955.
Bäumler, A., *Kants Kritik der Urteilskraft, ihre Geschichte und Systematik*, Halle, 1923.
Becker, C. L., *Der Gottesstaat der Philosophen des 18. Jahrhunderts*, Würzburg, 1946, trad. del inglés de A. Hämel [trad. esp. de J. Carner, *La ciudad de Dios del siglo XVIII*, FCE, México, 1943].

* Puede encontrarse en las notas las referencias correspondientes a los estudios no indicados más abajo, especialmente las obras de consulta más usuales.

Bénichou, P., *Morales du Grand Siècle*, Paris, 1948 [trad. esp. de A. Garzón, *Imágenes del hombre en el clasicismo francés*, FCE, México, 1984].
Berger, K., *Schiller*, 2 vols., München, ^{6}1910.
Böhn, M. v., *Rokoko, Frankreich im achtzehnten Jahrhundert*, Berlin, 1921.
Bousset, W., *Der Antichrist*, Göttingen, 1895.
Brinton, C., *A decade of revolution*; trad. alemana de P. P. Rohden: *Europa im Zeitalter der Französischen Revolution*, Wien, 1938 [trad, esp. de G. Guasp, *Anatomía de la Revolución*, Aguilar, Madrid, 1962].
Bowle, J., *Hobbes and his critics*, London, 1951.
Brockdorff, C. v., *Die englische Aufklärungsphilosophie*, München, 1924.
Buddeberg, K. Th., «Descartes und der politische Absolutismus»: *Archiv für Rechtsgeschichte und Sozial-Philosophie* XXX (Berlin) (1936-1937).
Buddeberg, K. Th., «Gott und Souverän»: *Archiv des öffentliches Rechts* (nueva serie) 23 (1937).
Burckhardt, C. J., *Richelieu, Der Aufstieg zur Macht*, München, 1935.
Cassirer, E., *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, 1932 [trad. esp. de E. Imaz, *La Filosofía de la Ilustración*, FCE, México, 1987].
Chinard, G., *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au* XVII^{e} *et au* XVIII^{e} *siècle*, Paris, 1913.
Cochin, A., *Les sociétés de Pensée et la Révolution en Bretagne*, 2 vols., Paris, 1925.
Dakin, D., *Turgot and the Ancien Régime in France*, London, 1939.
Dermenghem, E., *Joseph de Maistre Mystique*, Paris, 1946.
Dilthey, W., *Gesammelte Schriften*, 9 vols., Leipzig/Berlin, 1921 ss.
Dörries, E., «Gottesgehorsam und Menschengehorsam bei Luther»: *Archiv für Rechtsgeschichte* 39 (1942).
Engel, L., *Geschichte des Illuminaten-Ordens, ein Beitrag zur Geschichte Bayerns*, Berlin, 1906.
Esquer, G., «L'Anticolonialisme au XVIII^{e} siècle», en *Colonies et empires*, II, 8, Paris, 1951.
Fay, B., *La Franc-Maçonnerie et la Révolution intellectuelle du* XVIII^{e} *siècle*, Paris, 1935.
Fay, B., *Benjamin Franklin*, Paris, 1929.
Fay, B., *L'esprit révolutionnaire en France et aux États-Unis à la fin du* XVIII^{e} *siècle*, Paris, 1925.
Feugère, A., *Un précurseur de la Révolution. L'abbé Raynal*, Angoulême, 1922.
Findel J. G., *Geschichte der Freimaurerei*, Leipzig, ^{3}1870.
Forestier, R. Le, *Les Illuminés de Bavière et la Franc-Maçonnerie allemande*, Paris, 1914.
Freyer, H., *Weltgeschichte Europas*, Stuttgart, ^{2}1954 [trad. esp. de A. Tovar, *Historia Universal de Europa*, Guadarrama, Madrid, 1958].
Garnier, A., *Agrippe d'Aubigné et le Parti protestant*, 3 vols., Paris, 1928.
Gierke, O., *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, Breslau, ^{3}1913.
Glagau, H., *Reformversuche und Sturz des Absolutismus in Frankreich (1774-1788)*, München/ Berlin, 1908.
Göhring, M., *Geschichte der Großen Revolution*, 2 vols., Tübingen, 1950.

Göhring, M., *Weg und Sieg der modernen Staatsidee in Frankreich*, Tübingen, 1946.
Groethuysen, B., *Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich*, 2 vols., Halle, 1930 [trad. esp. de J. Gaos, *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*, FCE, México, 1981].
Groethuysen, B., *Jean Jacques Rousseau*, Paris, ⁴1942 [trad. esp. de A. Garzón, *J.-J. Rousseau*, FCE, México, 1985].
Hanotaux, G., *Histoire du Cardinal de Richelieu*, 5 vols., Paris, 1893 ss.
Hartung, F. y Mousnier, R., «Quelques problèmes concernant la monarchie absolue», en *Storia Moderna. Relazioni del X Congresso Internazionale di Scienze Storiche*, vol. IV, Firenze, 1955.
Häusser, L., *Geschichte der Rheinischen Pfalz*, 2 vols., Heidelberg, 1856.
Hazard, P., *La Crise de la Conscience Européenne*; trad. alemana: *Die Krise des europäischen Geistes*, Hamburg, 1939 [trad. esp. de J. Marías, *La Crisis de la Conciencia Europea, 1680-1715*, Pegaso, Madrid, 1975; reimpr. Alianza, Madrid, 1988].
Hazard, P., *La Pensée Européenne au XVIII^e siècle de Montesquieu à Lessing* [ed. orig.]; trad. alemana: *Die Herrschaft der Vernunft. Das europäische Denken im 18. Jahrhundert*, Hamburg, 1949 [trad. esp. de J. Marías, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Alianza, Madrid, 1985].
Hettner, H., *Geschichte der deutschen Literatur im achtzehnten Jahrhundert*, 4 vols., Braunschweig, ⁷1925 .
Hettner, H., *Geschichte der französischen Literatur im achtzehnten Jahrhundert*, Braunschweig, 1894.
Hinterhäuser, H., *Utopie und Wirklichkeit bei Diderot*, Heidelberger Forschungen, cuaderno 5, 1957.
Hönigwald, R., *Hobbes und die Staatsphilosophie*, München, 1924.
Horkheimer, M., *Die Entstehung der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, 1930 [trad. esp. de M.ª R. Zurro, «Los comienzos de la filosofía burguesa de la historia», en M. Horkheimer, *Historia, metafísica y escepticismo*, Alianza, Madrid, 1982].
Horkheimer, M. y Adorno, Th. W., *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, 1946 [trad. esp. de J. J. Sanchez, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Trotta, Madrid, ⁸2006].
Janet, P., *Histoire de la Science politique dans ses rapports avec la morale*, 2 vols., Paris, ³1887.
Jodl, F., *Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft*, 2 vols., Stuttgart/Berlin, 1906.
Kluxen, K., *Das Problem der politischen Opposition. Entwicklung und Wesen der englischen Zweiparteienpolitik im 18. Jahrhundert*, München/Freiburg, 1956.
Knoop, D. y Jones, G. P, *The Genesis of Freemasonry*, Manchester, 1947.
Kohut, A., *Die Hohenzollern und die Freimaurerei*, Berlin, 1909.
Koser, R., «Die Epochen der absoluten Monarchie in der neueren Geschichte»: *Historische Zeitschrift* 61 (1889).
Kühn, J., *Toleranz und Offenbarung*, Leipzig, 1923.
Labrousse, C. E., *La crise de l'économie française à la fin de l'ancien régime et au début de la Révolution*, Paris, 1944 [trad. esp. parcial de A. Camaño, *Fluctuaciones económicas e historia social*, Tecnos, Madrid, 1962].

Lantoine, A., *Histoire de la Franc-Maçonnerie Française*, Paris, 1925.
Lecky, W. E. H., *A History of England in the eighteenth century*, 3 vols., London, 1892.
Lennhoff, E., *Politische Geheimbünde*, Zürich/Leipzig/Wien, 1930.
Lennhoff, E. y Posner, O., *Internationales Freimaurerlexikon*, Zürich/Leipzig/Wien, 1932.
Lipowsky, F., *Karl Theodor, Churfürst von Pfalz-Baiern*, Sulzbach, 1828.
Löwenstein, K., «Zur Soziologie der parlamentarischen Repräsentation in England vor der ersten Reformbill», en *Erinnerungsbuch für Max Weber*, 2 vols., München, 1923.
Löwith, K., *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart, 1953 [trad. esp. de N. Espinosa, *Historia del mundo y salvación. Presupuestos teológicos de la Filosofía de la historia*, Katz, Buenos Aires, 2006].
Lubienski, Z., *Die Grundlagen des ethisch-politischen Systems von Hobbes*, München, 1932.
Meinecke, F., *Die Idee der Staatsräson*, München/Berlin, ³1928 [trad. esp. de F. González Vicén, *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*, CEPC, Madrid, 1997].
Mornet, D., *Les Origines intellectuelles de la Révolution Française 1715 à 1787*, Paris, 1933 [trad. esp. de C. A. Fayard, *Los orígenes intelectuales de la Revolución Francesa*, Paidós, Buenos Aires, 1969].
Näf, W., «Frühformen des 'modernen Staates' im Spätmittelalter»: *HZ* 171 (1951) [trad. esp. de F. González Vicén, *La idea del estado en la Edad Moderna*, ed. de J. L. Monereo, Granada, Comares, 2005].
Näf, W., *Die Epochen der neueren Geschichte. Staat und Staatsgemeinschaft vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart*, 2 vols., Aarau, 1945.
Peters, R., *Hobbes*, Harmondsworth, 1956.
Peuckert, W. E., *Geheimbünde*, Heidelberg, 1951.
Plechanow, G. W., *Beiträge zur Geschichte des Materialismus*, Berlin, 1946.
Polin, R., *Politique et Philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris, 1953.
Priouret, R. M., *La Franc-Maçonnerie sous les lys*, Paris, 1953.
Ranke, L. v., *Sämtliche Werke*, Leipzig, ³1867 ss.
Rall, H., *Kurbayern in der letzten Epoche der alten Reichsverfassung, 1745 bis 1801*, en «Schriftenreihe zur bayerischen Landesgeschichte», vol. 45, München, 1952.
Rein, A., «Über die Bedeutung der überseeischen Ausdehnung für das europäische Staatensystem»: *HZ* 137 (1927).
Rein, A., *Die Europäische Ausbreitung über die Erde*, Potsdam, 1931.
Riegelmann, H., *Die europäischen Dynastien in ihrem Verhältnis zur Freimaurerei*, Berlin, 1942.
Ritter, G., «Der Freiherr vom Stein und die politischen Reformprogramme des ancien régime in Frankreich»: *HZ* 137 (1927).
Rommen, H., *Die Staatslehre des Franz Suarez SJ*, Mönchen/Gladbach, 1926 [trad. esp. de V. García Yebra, *La teoría del estado y de la comunidad internacional de Francisco Suárez*, Madrid, CSIC, 1951].
Rocquain, F., *L'Esprit révolutionnaire avant la Révolution 1715-1789*, Paris, 1878.

Rosenkranz, K., *Diderots Leben und Werke*, 2 vols., Leipzig, 1866.
Rosenstock, E., «Revolution als politischer Begriff der Neuzeit», en *Festgabe für Paul Heilborn*, Breslau, 1931.
Roßberg, A., *Freimaurerei und Politik im Zeitalter der Französischen Revolution*, Berlin, 1942.
Runkel, F., *Die Geschichte der Freimaurerei in Deutschland*, 3 vols., Berlin, 1931.
Sagnac, Ph., *La Formation de la Société Française Moderne*, 2 vols., Paris, 1945-1946.
Sauter, J., *Die philosophischen Grundlagen des Naturrechts*, Wien, 1932.
Say, L., *Turgot*, Paris, ²1891.
Schelsky, H., «Die Totalität des Staates bei Hobbes»: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* XXXI (1937-1938).
Schilling, K., «Naturrecht, Staat und Christentum bei Hobbes»: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* II, 2/3 (Reutlingen) (1948).
Schmitt, C., *Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München/Leipzig, 1922 [trad. esp. de F. J. Conde y J. Navarro, Trotta, Madrid, 2008].
Schmitt, C., *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Ius Publicum Europaeum*, Köln, 1950 [trad. esp. de D. Schilling, *El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del «Jus Publicum Europaeum»*, CEC, Madrid, 1979; reimpr. Comares, Granada, 2002].
Schmitt, C., *Die Diktatur*, München, ²1928 [trad. esp. de J. Díaz, *La Dictadura*, Alianza, Madrid, 1985].
Schmitt, C., *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Hamburg, 1938 [trad. esp. de F. J. Conde, *El Leviatán en la Teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Comares, Granada, 2004].
Schneider, J. F., *Die Freimaurerei und ihr Einfluß auf die geistige Kultur in Deutschland am Ende des 18. Jahrhunderts*, Prag, 1909.
Schnur, R., «Die französischen Juristen im konfessionellen Bürgerkrieg des 16. Jahrhunderts, ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des modernen Staates» [1957, manuscrito mecanografiado], en *Festgabe für Carl Schmitt*, Berlin, 1959.
Schott, Th., «Das Toleranzedikt Ludwigs XVI»: *HZ* 61 (1889).
Schreihage, H., «Thomas Hobbes' Sozialtheorie», en *Abh. des Instituts für Politik, ausländisches öffentl. Recht und Völkerrecht an der Universität Leipzig*, cuaderno 33, 1933.
Sée, H., *L'évolution de la pensée politique en France au XVIII^e siècle*, Paris, 1925.
Sieburg, F., *Robespierre*, Frankfurt a.M., 1935.
Söderberg, H., *La Religion des Cathares. Étude sur le gnosticisme de la basse antiquité et du moyen âge*, Uppsala, 1949.
Sorel, G., *Les illusions du Progrès*, Paris, 1908.
Strauss, L., *The political Philosophy of Hobbes, its basis and its genesis*, Oxford, 1936.
Taine, H., *Les origines de la France contemporaine*; trad. alemana de L. Katscher: *Die Entstehung des modernen Frankreich*, 3 vols. *in* 6, Leipzig, 1891-1893.

Taubes, J., *Abendländische Eschatologie*, Bern, 1947.
Texte, J., *Jean-Jacques Rousseau et les origines du cosmopolitisme littéraire*, Paris, 1895.
Tocqueville, A. de, *Oeuvres complètes*, ed. J. P. Mayer, Paris, 1952.
Tönnies, F., *Thomas Hobbes, Leben und Lehre,* Stuttgart, ³1925 [trad. esp. de E. Imaz, *Hobbes. Vida y Doctrina,* Alianza, Madrid, 1988].
Troeltsch, E., *Gesammelte Schriften*, 4 vols., Tübingen, 1912 ss.
Valjavec, F., *Die Entstehung der politischen Strömungen in Deutschland 1770-1815*, München, 1951.
Villat, L., *La Révolution et l'Empire*, I, Clio, Paris, 1947.
Wahl, A., *Vorgeschichte der Französischen Revolution*, 2 vols., Tübingen, 1905-1907.
Weiß, E., *Geschichtsschreibung und Staatsauffassung in der Französischen Enzyklopädie*, Wiesbaden, 1956.
Weiß, M., *Histoire des réfugés protestants de France*, 2 vols., Paris, 1853.
Wenck, W., *Deutschland vor hundert Jahren*, Leipzig, 1887.
Wolf, E., *Grotius, Pufendorf, Thomasius,* Tübingen, 1927.
Wolfram, L., *Die Illuminaten in Bayern und ihre Verfolgung,* Erlangen, 1899, 1900.
Wolfstieg, A., *Bibliographie der freimaurerischen Literatur*, 3 vols., Burg b.M., 1913-1925.
Wolpe, H., *Raynal et sa machine de guerre*, Paris, 1956.
Wright, Q., *A Study of War*, 2 vols., Chicago, ⁴1944.
Wundt, M., *Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert*, Stuttgart, 1924.

Apéndice

CRISIS

«Krise», en *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, ed. de O. Brunner, W. Konze y R. Koselleck, Klett-Cotta, Stuttgart, 8 vols., 1972-1997, vol. III, 1982, pp. 617-650.

I. INTRODUCCIÓN

En la antigüedad griega, «crisis» tenía significados que, en el ámbito jurídico, teológico y médico, podían delimitarse con relativa claridad. El concepto exigía alternativas rigurosas: justicia o injusticia, salvación o condena, vida o muerte. El sentido médico predominó, vinculado por así decirlo a una competencia técnica, prácticamente sin interrupciones hasta la Edad Moderna. A partir del siglo XVII tuvo lugar, primero en el Oeste, y luego también en Alemania, una ampliación metafórica a la política, la psicología, la economía y, finalmente, la historia. Hacia finales del siglo XVIII, el concepto volvió a teñirse de matices teológicos y religiosos, en el sentido del Juicio final, que, en interpretación secular, se aplicó a los acontecimientos revolucionarios. Sobre la base de su metafórica multivocidad y flexibilidad, el concepto comienza a relucir irisadamente. Se introduce en el lenguaje cotidiano y se convierte en un tópico. En nuestro siglo apenas hay ámbito vital que no se haga cargo de sus momentos álgidos preñados de decisiones con ayuda de esa expresión.

Aplicado a la historia, «crisis» es expresión, desde aproximadamente 1780, de una nueva experiencia del tiempo, factor e indicador de una ruptura epocal que, en realidad, medida con el creciente uso del término, aún tendría que haberse intensificado. Pero la expresión continúa siendo tan multiestratificada y oscura como las emociones que dependen de ella. «Crisis» puede tanto, entendida como «crónica», indicar permanencia, como una transición, a plazo más corto o más largo, a mejor o peor, o hacia algo enteramente distinto; «crisis» puede anunciar su retorno, como en Economía, o convertirse en un modelo existencial de interpretación, como en Psicología o Teología. La Historia participa de todas las propuestas.

II. SOBRE EL USO GRIEGO DEL TÉRMINO

1. *Krísis* proviene del verbo griego *kríno*: «separar», «escoger», «enjuiciar», «decidir»; en voz media, «medirse», «luchar», «combatir». De ello resultó un notable abanico de significaciones de «crisis». En griego, la palabra formaba parte de los conceptos centrales de la política. Significaba «separación» y «lucha», pero también «decisión», en el sentido de una inclinación definitiva de la balanza. Así fue como Tucídides utilizó la palabra, a efectos de reducir la rápida salida de las guerras persas a

cuatro batallas decisivas[1]. Pero «crisis» significaba también «decisión» en el sentido de la realización de un juicio y del enjuiciamiento, cosa que hoy pertenece al ámbito de la «crítica»[2]. En griego, pues, los ámbitos de sentido, posteriormente separados, de una crítica «subjetiva» y una crisis «objetiva» fueron cubiertos aún por la misma palabra. Los dos ámbitos estaban conceptualmente relacionados. Sobre todo como juicio, proceso y determinación de la ley aplicable, sencillamente como tribunal, «crisis» tenía un elevado rango político-constitucional, por cuya mediación los ciudadanos individuales y su comunidad política quedaron estrechamente unidos. La palabra abrigaba también originariamente el «a favor y en contra», y ello de manera que la decisión no se tomaba nunca sin un proceso de deliberación. Así es como Aristóteles usaba frecuentemente la expresión. Como título legal y establecimiento del derecho, *krísis* determina la ordenación de la comunidad cívica[3]. A partir de ese específico significado de creación de derecho, la expresión gana peso político. Apunta a decisiones en la elección de cargos, a resoluciones de gobierno, a la decisión sobre la guerra y la paz, sobre penas de muerte y condenas, a la recepción de informes, en suma, a resoluciones de política gubernamental. De ahí que lo más necesario de todo para la comunidad política sea la *krísis* sobre cuanto sea a la vez conveniente y justo[4]. Por eso sólo podía ser ciudadano el que participaba en la magistratura (*archè kritiké*). «Crisis» era así un concepto central, mediante el que justicia y ordenación del poder político vinieron a armonizarse sobre las decisiones en cada caso correctas.

2. El sentido forense de *crisis* se adopta plenamente en la traducción de los Setenta para el Antiguo Testamento y en el Nuevo Testamento[5]. Pero el concepto adquiere una nueva dimensión. El tribunal del mundo se atribuye en la tradición judaica de la Alianza a Dios, que es a la vez Señor y Juez de su pueblo. Bajo ese supuesto, el enjuiciar contiene también una promesa de salvación. Además de ello, la expresión gana significación central como consecuencia de las esperanzas apocalípticas: cuando se produzca el fin del mundo, la *krísis* revelará la verdadera justicia, que por el momento aún está oculta. Los cristianos vivían en la espera del Juicio final (*krísis* = *judicium*), cuya hora, día y lugar seguían siendo desconocidos, aunque la certeza del Juicio final era inconmovible[6]. Abarcará a todos, a los píos y los incrédulos, a los vivos y a los muertos[7]. El propio Juicio se extiende a la manera de un proceso[8]. Juan va aún más allá de esa certeza, al prometer a los creyentes que, obedeciendo la palabra de Dios, ya han alcanzado la salvación[9]. Cierto es que la crisis venidera conserva su carácter de acontecimiento cósmico, pero está anticipada en la certeza de esa gracia que garantiza un libre acceso a la vida eterna. En esta tensión de que, a través del anuncio de Cristo, el Juicio de Dios está ya aquí, pero a la vez todavía no ha llegado, se diseña un horizonte de expectativa que cualifica teológicamente

el tiempo histórico venidero. El Apocalipsis se anticipa en cierto modo en la fe y se experimenta como actual. La crisis, por supuesto, sigue estando abierta como acontecimiento cósmico, pero ya se ha realizado en la conciencia[10].

3. Mientras la historia efectual del concepto jurídico en sentido estricto pasa únicamente por la doctrina teológica del Juicio final (= *judicium*), un uso griego adicional del término ha abierto no menos el horizonte de sentido del concepto moderno de crisis: la teoría médica de la crisis, que procede del «Corpus Hippocraticum», y que Galeno (129-199) fijó para unos mil quinientos años[11]. Por «crisis» de una enfermedad se entiende tanto el estado observable como el juicio (*judicium*) sobre el curso de la misma que, en un número determinado de días, lleva a la decisión de si el enfermo sobrevive o muere. De ahí la importancia de fechar correctamente el comienzo de una enfermedad, para poder pronosticar la regularidad de su curso. Según que la crisis condujera o no a la curación total, más adelante se distinguió entre la crisis perfecta y una crisis imperfecta, que no excluye recaídas, y la división en crisis agudas y crónicas llevó —desde Galeno— a diferenciaciones temporales de los cursos mórbidos[12].

El concepto, una vez adoptado en latín, sufrió más tarde su extensión metafórica en el ámbito socio-político. Es un concepto procesual que, como ocurre en un proceso jurídico, lleva a una decisión. Indica aquel período del tiempo en el que la decisión es inminente, pero aún no ha recaído.

Desde entonces, el concepto de crisis tiene un doble contenido semántico que también se conservó en el lenguaje socio-político. Por una parte, la situación objetiva sobre cuyas causas se discute científicamente depende de los criterios de juicio con los que se diagnostica esa condición. Por otra, se trata de un concepto de enfermedad, un concepto que presupone, se configure como se configure, una salud; salud que ha de recuperarse o que, en un plazo determinado de tiempo, se deja atrás por la muerte[13].

El uso jurídico, el uso teológico y el uso médico del término «crisis» contenían, pues, significados por así decirlo disciplinarmente vinculados, específicos, que en su conjunto podían trasladarse de distintas formas al moderno uso lingüístico político y social. Siempre se trataba de alternativas a vida o muerte, que debían contestar la pregunta sobre qué sería justo o injusto, salvífico o condenatorio, salutífero o letal.

III. LA RECEPCIÓN EN LOS IDIOMAS NACIONALES

De acuerdo con el uso que las tres mencionadas facultades hacían del latín, la forma latinizada *crisis* (junto con *judicium*) sigue formando parte

de sus ámbitos temáticos, y en el siglo XVII aparece ocasionalmente en títulos[14]. Lo escaso de la documentación parece hablar en favor de que la expresión no ha alcanzado la categoría de un concepto central. Bastó para ello la transferencia a las lenguas nacionales.

En francés, *crisis* —incluso en acusativo: *crisin*— es demostrable ya en el siglo XIV como término médico[15], en inglés en 1543[16], y en alemán en el siglo XVI[17].

Aunque la metafórica del cuerpo y del organismo se ha aplicado desde la Antigüedad a la comunidad, el concepto médico de crisis no parece haber sido puesto en relación con los cuerpos políticos, o con sus órganos, hasta el siglo XVII. En 1627, durante la lucha entre la corona absolutista y el Parlamento inglés, Rudyerd utilizó la expresión como se lee a continuación: «Ésta es la Crisis [*Chrysis*] de los Parlamentos; así es como sabremos si los Parlamentos viven o mueren»[18]. Un poco más tarde, en la época de la guerra civil, la palabra se había adecuado a la lengua inglesa, había perdido la referencia inmediata al significado médico y quizá se alimentaba además del originario sentido teológico: en 1643 Baillie escribió: «Éste parece ser un período nuevo y una crisis de los más graves asuntos»[19]. La expresión se impuso y vino claramente a cargarse de connotaciones religiosas. En 1714, Richard Steele publicó su panfleto *whig The Crisis*, que le costó su escaño parlamentario. El título del escrito estaba cargado de énfasis religioso, énfasis que apuntaba a una decisión entre libertad y esclavitud. Steele vio en Inglaterra al paladín contra una bárbara inundación de Europa por parte de los católicos[20].

Siguiendo a Furetière (1690), también en Francia se transfirió el concepto al ámbito político, como ya poco antes se había hecho al psicológico[21]. Del mismo modo, las dificultades económicas del tiempo de Luis XIV, a fines del siglo XVII, se comprendieron con ayuda de este concepto —así como también (D'Argenson, 1743) la situación política interna[22]—.

Poco antes, Leibniz —todavía en lengua francesa—, empleaba también el concepto en un pasaje crucial a efectos de diagnosticar, durante la guerra nórdica, las oportunidades y peligros del emergente Imperio ruso: *Momenta temporum pretiosissima sunt in transitu rerum. Et l'Europe est maintenant dans un état de changement et dans une crise, où elle n'a jamais été depuis l'Empire de Charlemagne* [Los momentos temporales son preciosos en el devenir de las cosas. Y Europa se encuentra ahora en un estado de cambio y en una crisis como nunca ha conocido desde el Imperio de Carlomagno][23]. Leibniz vio que con la apertura de Rusia a la civilización se dibujaba un cambio histórico mundial que sólo podía compararse con la fundación del Imperio de Carlomagno. El concepto ingresaba en una dimensión filosófico-histórica que debía ocupar cada vez más a lo largo del siglo XVIII.

Con ello, el uso inglés y francés del término y el empleo de la expresión en el espacio lingüístico alemán se ha extendido al campo de la política interior y exterior, así como al campo económico; y, finalmente, ha ganado una dimensión histórica que se alimentó de la significación médica y teológica de base.

IV. EL PLANO LEXICOGRÁFICO

Los diccionarios y léxicos muestran que en alemán la expresión «crisis» —con pocas excepciones— se registró únicamente después de la Revolución francesa, e incluso entonces sólo con vacilaciones, como concepto político, social y, finalmente, como concepto económico.

1. Algunos léxicos registran la expresión sólo en su acepción griega: «enjuiciamiento», «entendimiento», «reflexión». De ahí «critica», *Wort-Deuteley*, como Stieler en 1695. Hübner, que en 1739 se limitó a referirse a la enfermedad, en 1742 captó únicamente el significado que ya antes se trató bajo el término «crítica»: «el hombre carece de crisis, esto es, no puede juzgar nada en absoluto», cosa que fue copiada de Sperander o de Zedler[24].

2. Numerosos léxicos se limitan a anotar la franja semántica médica: así Hübner en 1731, Jablonski en 1748 y 1767. En la gran *Enciclopedia* francesa de 1754, De Bourdeu consagra a la historia del concepto médico un erudito tratado destinado a confrontar la enseñanza de los antiguos con su crítica moderna. Dígase lo mismo de la *Encyclopédie méthodique* de 1792. Aunque de forma mucho más breve, también el Brockhaus de 1820 se ocupa de la expresión sólo en su significado médico[25]. El propio Brockhaus de 1866 se refiere únicamente a la doctrina médica, con lo que las otras referencias semánticas de anteriores ediciones se suprimen en su totalidad. «Ahora se llama crisis a la rápida caída de una temperatura alta con relación a la norma, y con ello se ha encontrado el núcleo del asunto, toda vez que a partir de esa modificación de los estados febriles todos los demás fenómenos... se explican»[26].

3. Muchos léxicos remiten brevemente a la significación griega originaria de realización de un juicio, para, no obstante, presentar luego como central la teoría médica de la crisis: así Pomey en 1715 y Sperander en 1727. En Zedler se decía en 1733: «Hoy en día se llama crisis a aquel benéfico efecto de la naturaleza mediante el que la materia de la enfermedad, que antes bien pudo haber sido preparada para su emunción, es llevada fuera del cuerpo mediante apropiados y precisos emuntorios y aquél se ve así liberado de su decadencia y enfermedad», donde sorprendentemente se descarta la alternativa de la muerte[27]. El mismo trato preferencial del uso médico del término se encuentra en Heinse (1793) y en las distintas ediciones del Brockhaus[28].

4. Así, el significado jurídico y, sobre todo, teológico de «crisis» no han encontrado reflejo alguno en los léxicos generales destinados a los eruditos del siglo XVIII y los cultivados del XIX. Aunque haya que presuponer que muchos estudiosos conocieran esos significados, la utilización médica parece haber ofrecido la ocasión primaria para la ampliación metafórica a lo político y lo económico. Adelung no registra la palabra en absoluto, y ni Rotteck/Welcker ni Bluntschli dedican un artículo específico a la expresión —no obstante la evidente utilización de la palabra en el texto—[29].

5. Hasta las referencias a la extensión metafórica del uso del término a la política y la economía o a su utilización en el lenguaje cotidiano son comparativamente escasas.

En 1715, Pomey maneja ya como tercer significado, junto a «juicio» y «cambio en la enfermedad»: *L'affaire est dans sa crise* [El asunto ha entrado en crisis] —*res ad triarios rediit*—. *Die Sach ist aufs höchste kommen* [La cosa está en su apogeo][30]. Que se apoye en el idioma francés remite a la rezagada germanización de la palabra en el curso del siglo XVIII. Pero a Pomey sólo se le siguió con vacilaciones, mientras que Johnson, ateniéndose al significado médico, registra: «Aquel punto del tiempo en el que un asunto llega a su clímax»[31]. En 1770, Alletz, especialista en neologismos, cita en francés por vez primera sólo la significación política y militar[32].

En 1792, Kupperman es el primero que, lacónicamente, trae juntos los tres estratos de significación que entretanto se habían aclimatado desde hacía tiempo en alemán: «cambio en [el curso de] una enfermedad», «punto decisivo del tiempo», «situación preocupante»; Heinse agrega, además, «fermentación»[33]. De modo análogo, en 1806, Beyschlag: «cambio en [el curso de] una enfermedad», «estado preocupante de las circunstancias»[34]. Y en el mismo año escribe Oertel: «Crisis, la crisis» —primera prueba de la germanización también de la forma de escritura— 1) «punto decisivo» (por ejemplo en la enfermedad), 2) «signo decisivo»..., 3) «situación decisiva»..., «gravedad de las circunstancias»[35]; parecidamente Campe, en 1813[36]. Con ello, y en cuanto léxicamente captado, el uso médico de la palabra ha pasado a formar parte del lenguaje común. Los diccionarios de términos extranjeros de Heyse lo confirman *s.v.* «*Krisis oder Krise*» con algunas definiciones suplementarias, en las que, en 1873, se apunta a la crisis «tanto en la vida de los pueblos como de los Estados: el punto álgido de una enfermedad política, decisión al tiempo que juicio»[37]. El Brockhaus es el primero que, en 1845, toma nota de la recepción en el lenguaje común: «En la vida corriente se llama crisis al punto temporal en un único acontecimiento o serie de ellos que determina su desenlace y da al conjunto el giro que éste adopta». En el mismo año, Pierer remite aún a «la rápida

transformación de una situación en otra, como, por ejemplo, 'revolución estatal'; así, 'momento crítico', 'caso crítico'»[38].

Cabe concluir, a partir de estos ejemplos, que la extensión metafórica en el uso lingüístico cotidiano en alemán no se realizó a través del lenguaje económico, sino del lenguaje político. En 1845, Pierer menciona la aplicación política de la expresión, pero aún no la económica. Por la misma época, la lexicografía francesa maneja ya *crise commerciale* [crisis comercial] en un concienzudo artículo, en paridad con *crise (médicine)* [crisis (medicina)] y *crise politique* [crisis política][39].

En Alemania hay que esperar hasta que Roscher, en 1850, publique un artículo en *El presente* de Brockhaus sobre las «Crisis productivas con especial atención a las últimas décadas»[40]. El significado económico-nacional, que hacía mucho que se empleaba corrientemente en el lenguaje especializado, no produjo artículos específicos en los léxicos alemanes hasta la segunda mitad del siglo. En la entrada «Crédito», Bluntschli analiza también «crisis»; Wagner fue el primer lexicógrafo que, en 1862, trató el concepto en toda su amplitud: económica, política y social, así como histórico-universal. En 1859, Pierer aporta un conciso artículo, en 1891 muy sólido, sobre las «crisis comerciales»; el mismo procedimiento sigue Brockhaus en 1884 y 1898. Sólo en [la edición de] 1931 se trata en «Crisis» el significado económico de manera central[41].

Manifiestamente, sólo la revolución de 1848 y la crisis económica mundial de los entornos de 1859 llevaron a los lexicógrafos, de formación en conjunto más humanista, a registrar un uso del término que hacía mucho que había adquirido carta de naturaleza en el lenguaje especializado de la Economía y en la vida cotidiana[42].

Así, pues, la expresión no llegó nunca a cristalizar lo suficiente en un concepto claro como para que, pese a —o por causa de— su multivocidad, se hubiese visto en él un concepto básico del lenguaje social, económico o político. En favor de este resultado habla también la extremadamente concisa referencia en el *Diccionario* de los hermanos Grimm de 1872, que se da por satisfecho con dos citas, una de ellas de Goethe: «Todas las transiciones son crisis, y ¿no es una crisis enfermedad?»[43]. Este resultado léxico lleva a la conclusión de que la expresión, fuera de la terminología especializada, se aplicó más bien como tópico. Esto no significa, naturalmente, que no haya transmitido sentimientos o estados de ánimo. Sólo que éstos eludieron una determinación conceptual más precisa. Justo lo que, lexicalmente, parece ser periférico, podía convertirse por entero en índice y factor del universal sentimiento de ruptura a partir de la segunda mitad del siglo XVIII.

V. DEL CONCEPTO POLÍTICO AL FILOSÓFICO-HISTÓRICO; EL SIGLO XVIII Y LA REVOLUCIÓN FRANCESA

1. *El uso político del término*

Pruebas tempranas de una aplicación militar y de política exterior del término «crisis» se encuentran en Federico el Grande. Cuando los Estados europeos todavía no estaban preparados para la guerra de Sucesión austríaca de 1740, pero ya estaban decididos a ella, el rey utilizó *cette crise pour exécuter ses grands projets* [esta crisis para ejecutar sus grandes proyectos], esto es, para invadir Silesia[44]. E igualmente volvió a verse *dans une grande crise* [en una gran crisis] cuando, antes de la batalla de Hohenfriedberg, intentó inútilmente dar pasos en favor de la paz[45]. De modo semejante definió —en un diálogo con Catt— la situación después de Kolin[46]. Desde entonces, también en alemán puede designarse como «crisis» una comprensión de este tipo, la comprensión de una situación que corre hacia alternativas decisivas de los distintos actores. Ya con ocasión del auge de Prusia en la guerra de Secesión austríaca habló Johann Jacob Schmauss de «la crisis actual del equilibrio de poderes de las potencias europeas»[47]. Los efectos de ese proceso encuentran también su depósito conceptual en un documento jurídicamente significativo para el *Reich*. La Liga alemana de los Príncipes reaccionó, como se dice en el preámbulo de 1785, a la «crisis del sistema imperial»[48]. Con ello, y como tantas veces desde entonces, el diagnóstico de la crisis se convirtió en título de legitimación de la acción política.

Así fue como la expresión, inicialmente aplicada a situaciones de política exterior o militares, pasó al ámbito de la vida constitucional general. En 1782, Schlözer informa en los *Avisos estatales* de la anarquía en Ginebra, a cuyos efectos define la «descomposición interna» del estado de la ciudad como «crisis»[49]. Con la introducción de la Constitución francesa de 1791, Wieland ve aproximarse el «momento de la crisis decisiva. Es cuestión de vida o muerte; nunca el peligro interior o exterior ha sido tan grande como ahora»[50]. Utiliza ya la expresión para caracterizar el entrelazamiento guerracivilístico de la política interior y exterior. Sobre bases no menos sólidas, aunque considerando otras alternativas, Scharnweber pudo hablar más tarde de la «temible crisis del Estado», crisis que [el príncipe reformista von] Hardenberg, trabajando en pro de una reforma y en contra de la revolución, tuvo, para «salvar al Estado»[51], que combatir sin descanso en Prusia.

Situaciones concretas de guerra civil se designaron con toda seguridad como «crisis» porque destruyen las lealtades de los ciudadanos. Confirmando ese sentido, el conde Reinhard utilizaba la expresión, en 1813, en un memorial dirigido al rey de Westfalia para hacerle desistir de ejecuciones sumarísimas. Por otra parte, en 1819 podía usar también

la misma expresión —«crisis política»— para un mero cambio de gabinete en París[52].

El ámbito de aplicación política de la palabra se extendió así en un amplio abanico. «Crisis» designaba situaciones de política exterior o militares que se aproximaban a un punto decisivo, apuntaba a cambios constitucionales básicos donde las alternativas eran la supervivencia o el hundimiento de una unidad de acción política y de su sistema constitucional, aunque también podía designarse así un mero cambio gubernamental. El uso cotidiano del término carecía tanto de seguridad como de riqueza teoréticas para ser promovido a concepto fundamental en el lenguaje político. Valía tanto como categoría descriptiva cuanto como criterio diagnóstico para la acción política o militar. Así, Clausewitz, en la época de las resoluciones de Karlsbad, escribía sobre las tendencias revolucionarias que, «si coinciden con otras situaciones, pueden producir crisis. Que ciertos pueblos han sufrido tales paroxismos, lo sabemos por la historia»[53]. O el barón von Stein apelaba en 1813 a Hardenberg, quien tendría que aspirar a una poderosa Constitución federal alemana: «Si los hombres de Estado... no utilizan la crisis del momento para consolidar el bienestar de su patria de una forma duradera..., los coetáneos y la posteridad les acusarán y estigmatizarán con razón como culpables por su indiferencia y su descuido frente a la felicidad de su patria»[54]. En el uso lingüístico de tipo político, los dos momentos de la realización del juicio y el diagnóstico, así como la indicación terapéutica, siguen apoyándose en la procedencia médica de la expresión. Todavía hoy sigue siendo así, con lo que la determinación temporal profunda para encontrar el momento justo de la decisión se produce, la mayor parte de las veces, por inevitables necesidades de actuar. A través del concepto de crisis, el espacio de juego de la acción ha quedado restringido a una situación de necesidad, en la que los agentes sólo pueden escoger entre alternativas totalmente opuestas entre sí.

2. *La ampliación filosófico-histórica*

Desde la segunda mitad del siglo XVIII apareció un matiz religioso en el uso de la palabra; un matiz que, sin embargo, ha de designarse ya como post-teológico, esto es, como filosófico-histórico. Aquí juega —junto a la metafórica de la enfermedad— la fuerza asociativa del Juicio final y de la apocalíptica que sigue ocultándose en la utilización del término, de forma que ya no cabe duda alguna sobre la procedencia teológica de la nueva formación conceptual. También por esa razón, la formación conceptual filosófico-histórica de «crisis» lleva a rudas alternativas dualísticas. Sin embargo, el uso del término no puede asignarse a ningún campo determinado. Desde un punto de vista político-partidista, «crisis» sigue siendo ambivalente. La situación anímica de experimentar una crisis se

universaliza, los diagnósticos y pronósticos que se asocian a la misma son diversos.

Por consiguiente, no es oportuno, siguiendo el uso lingüístico pragmático, utilizar el campo político de entonces como principio de articulación. Con ello, las alternativas de la primitiva autointerpretación se consolidarían como indicadores adecuados de la realidad histórica. Esta división pierde la cualidad semántica del concepto de crisis de admitir siempre otras alternativas que muestran no sólo posibilidades de sentido opuesto, sino también otras que cruzan en diagonal. La heterogénea utilización del concepto de crisis indica precisamente, mediante la multiplicidad de alternativas mutuamente excluyentes, que efectivamente se ha tratado de una «crisis», aunque esa crisis no quepa exactamente en las interpretaciones ofrecidas a cada momento.

Tal es el motivo de que aquí no sólo se pregunte por las representaciones de contenido relativo al fin, sino también por los patrones temporales de interpretación que se les aplicaron. El ámbito de procedencia médico y teológico ofrece una ayuda a estos efectos. O la crisis da a entender que se trata de una situación única, que sin embargo —como ocurre en el curso de una enfermedad— en principio podría volver a repetirse, o la crisis se interpreta, en analogía con el Juicio final, como una decisión ciertamente única, pero ante todo definitiva, tras la cual todo será enteramente diferente. Entre estos dos extremos hay una plétora de variantes, en las que, oponiéndose mutuamente desde el punto de vista lógico, el carácter de repetibilidad estructural y el de absoluta unicidad de la crisis se tiñen de colores contrapuestos.

Así, el concepto de crisis puede generalizar la experiencia moderna hasta tal punto, que «crisis» pasa a ser, sencillamente, un concepto estable para «historia». El primer caso se da con la sentencia de Schiller: *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht* [La historia universal es el Juicio final][55], cuyo impacto no cabe minusvalorar en modo alguno. Sin adoptar la expresión «Juicio final» [*Jüngste Gericht*], Schiller ha interpretado la entera historia universal como una crisis única, que se consuma continua y constantemente. El veredicto sobre la historia no se pronuncia desde el exterior, por ejemplo por Dios o *ex post* por los historiadores, sino que se consuma a través de las acciones y omisiones de los hombres. Lo que se rechazó en un instante, no hay eternidad que lo restituya. El concepto de crisis se ha convertido en la determinación procesual básica del tiempo histórico.

Otra variante consiste en la repetida aplicabilidad de un concepto de crisis que a la vez representa —al modo, por ejemplo, de la ascendente línea del progreso— una fase históricamente única de transición. Y es que se coagula en un concepto epocal que indica una fase crítica de transición, tras la cual, si no todo, sí muchísimo, en principio, será muy distinto. «Crisis», como concepto epocal que señala una fase excepcio-

nalmente rara, si no única, de transición, se ha ampliado al máximo en el último tercio del siglo XVIII, y por cierto que sin detrimento alguno de las respectivas utilizaciones partidistas del término.

En relación al tiempo histórico, la semántica del concepto de crisis puede pues subdividirse con arreglo a cuatro modalidades tipificadas: 1) Sobre la base del uso médico-político-militar del término, «crisis» puede significar perfectamente las cadenas de acontecimientos producidos por distintos agentes que se encaminan conjuntamente a un punto decisivo. 2) Sobre la base de la promesa del «último día» que habrá de venir, «crisis» puede definirse como la última decisión histórica, tras la que la cualidad de la historia experimenta un cambio fundamental. Una crisis así no es repetible. 3) Algo más alejadas de las posibilidades originales del campo semántico médico o teológico están dos nuevas acuñaciones: una, «crisis» como categoría permanente o de estado, que sin embargo remite a un proceso, a situaciones críticas que se reproducen constantemente a sí mismas o estados preñados de decisión. 4) O bien «crisis» sirve para conceptualizar una transición histórica inmanente, dependiendo del diagnóstico si la fase de transición lleva a mejor o a peor y cuánto durará. En todos estos casos se trata de los intentos, realizados a tientas, por conseguir una posibilidad expresiva temporalmente específica que debía llevar al concepto la experiencia de un tiempo nuevo cuyo origen se escalona de modo profundamente diverso, y cuyo desconocido futuro parecía dejar campo libre a todos los deseos y angustias, temores y esperanzas. «Crisis» se convierte en signatura estructural de la Época Moderna.

a) Precursores occidentales en la formación histórica del concepto

Rousseau es el primero que, en 1762, utiliza «crisis» en sentido moderno, esto es, a la vez filosófico-histórico y prognóstico. La utilización del término se dirigía tanto contra una fe optimista en el progreso como contra una teoría cíclica de carácter estático. En virtud de esa doble dirección impulsiva, «crisis» se transformó en un concepto, en cierto modo, nuevo. Rousseau, una vez que —en *Émile*— había reducido al amo y al esclavo a su estatus, humanamente idéntico, de necesidades naturales, sugestivamente proclama que sería vano confiar en la durabilidad del orden social actual. Éste estaría expuesto a inevitables revoluciones, revoluciones que no cabría predecir ni evitar. Las grandes monarquías de Europa habían dejado atrás su época dorada. Rousseau desenrosca su pronóstico de ese cíclico modelo heredado que se hacía cargo de la sucesión de las formas de gobierno. Detrás de la caída de los monarcas emerge más bien la visión de un trastorno radical que abarque la sociedad entera. *Nous approchons de l'état de crise et du siècle des révolutions* [Nos aproximamos al estado de crisis y al siglo de

las revoluciones][56]. Habrá muchas revoluciones, la situación de crisis que inaugura el siglo XIX se convertirá, así se concluirá más tarde, en permanente. El futuro de la historia se anticipa a título mitad de profecía, mitad de prognosis. Rousseau proyecta la imagen de un futuro a largo plazo, en el que sólo cuentan los que trabajan, en el que riqueza o pobreza desaparecen en favor del rendimiento social, en el que todo ciudadano ocioso será tachado de bribón. En el hoy aceptado juicio crítico-social sobre los trastornos venideros se aplica una tensión temporal que antaño se contenía en las invocaciones quiliásticas o apocalípticas del Juicio final[57]. La visión del distante estado post-revolucionario se asemeja a una superación de toda historia habida hasta la fecha. En esa medida, se trata de la transposición de un concepto escatológico a un concepto filosófico-histórico, que peralta el uso lingüístico hasta entonces corriente del mismo; un uso meramente político que también le resultaba familiar a Rousseau[58].

Aun cuando referido en primera instancia a su propia situación, Diderot utilizó el concepto de modo parecido. En 1771, tras la disolución del Parlamento de París, escribió que el fuego de la libertad, hasta entonces oculto, se abría paso abiertamente. Una vez que la majestad del cielo había sido amenazada, el ataque a la soberanía terrenal no podía esperar ya más. Ésa sería la situación actual, y ¿quién podría decir dónde nos conduce? *Nous touchons à une crise qui aboutira à l'esclavage ou à la liberté* [Estamos cerca de una crisis que desembocará en la esclavitud o en la libertad][59]. Con ello, Diderot formulaba una prognosis coactiva de tipo dualístico, que ponía en cuestión algo más que la mera constitución política. La alternativa es total, abrazaba la entera sociedad.

Siete años más tarde, Diderot utilizaba la metáfora médica para, apuntando naturalmente al París de 1778, describir una situación apocalíptica similar en la Roma de Claudio y Nerón. Las inquietudes preludian las grandes revoluciones. Para escapar a su miseria, el pueblo cree cualquier cosa que le prometa un final. Se arruina la amistad, los enemigos se reconcilian, proliferan visiones y profecías en las que se anuncia la catástrofe venidera. *C'est l'effet d'un malaise semblable à celui qui precède la crise dans la maladie: il s'élève un mouvement de fermentation secrète au dedans de la cité; la terreur réalise ce qu'elle craint* [Es el efecto de un malestar semejante al que precede a la crisis en la enfermedad: del interior de la ciudad surge un movimiento de secreta fermentación; el terror produce lo que teme][60].

La expresión servía, según las circunstancias, como indicador o como factor de una situación que exige solución. Y en ambos casos, las figuras argumentales de la repetibilidad estructural de una crisis y de la insuperable unicidad de la inminente crisis forman parte del uso lingüístico. Esa explosiva ambigüedad del concepto de crisis hizo del término un concepto histórico fundamental, sin que Diderot —ni Rousseau— hu-

bieran proporcionado una teoría explícita de la crisis. El uso del término contenía proporcionalmente, cada vez en distintas dosis, la función histórico-discriminante y sentenciadora, la médico-diagnóstica y la teológico-evocativa. Es precisamente esta posibilidad de combinación la que caracteriza la expresión como concepto: recogía antiguas experiencias y las aplicaba metafóricamente, a fin de liberar nuevas expectativas. Desde los años setenta del siglo XVIII, «crisis» es una signatura estructural de la Época Moderna.

Con la guerra de Independencia americana, nuestro concepto alcanzó la dimensión de un concepto epocal de umbral que, al mismo tiempo, anunciaba una decisión última de carácter histórico-universal. Ésa es la razón por la que Thomas Paine escogió la expresión *The Crisis* —que hacía ya mucho que había adquirido carta de naturaleza en la publicística inglesa— como título de su periódico[61]. Fue allí donde comentó los acontecimientos ocurridos entre 1776 y 1783, otorgándoles el sentido histórico de un desafío, moralmente constrictivo, que decidiera entre virtud y vicio, entre la democracia de derecho natural y el corrupto despotismo. *These are the times that try mens' souls* [Éstos son los tiempos que ponen a prueba las almas de los hombres][62]. Como discípulo de Rousseau, creía realizadas las visiones de éste con la victoria del nuevo mundo y la derrota del viejo. La pérdida de las colonias no fue para él una mera consecuencia político-militar, sino la consumación de un Juicio histórico-universal, la caída de la tiranía, una victoria sobre el infierno: *the greatest revolution the world ever knew, gloriously and happily accomplished* [la mayor revolución que el mundo haya conocido, feliz y gloriosamente realizada][63]. Se destacaba así semánticamente una ampliación del concepto de crisis que corresponde a la transformación moderna del significado de «revolución». Crisis deja de ser la fase previa de la revolución, pasando, para Paine, a consumarse a todo lo largo de la Revolución americana, que de este modo obtiene su carácter de unicidad. Histórico-conceptualmente, tal cosa sólo fue posible porque el concepto político de crisis, mediante un enriquecimiento teológicamente alimentado, en el sentido del Juicio final, fue elevado a la categoría de concepto filosófico-histórico epocal. Más tarde, por supuesto, el significado situacional y temporalmente individualizado de «crisis» pudo volver a pasar a primer plano.

Éste es el sentido en el que Paine, en 1791, defendió la Revolución francesa contra la vehemente crítica de Burke: las raíces de una corrupción que sólo podrá eliminarse mediante *a complete and universal Revolution* [una completa y universal revolución] se extendían siglos atrás. *When it becomes necessary to do a thing, the whole heart and soul should go into the measure, or not attempt it. That crisis was then arrived, and there remained no choice but to act with determined vigor, or not to act at all* [Cuando hay que hacer una cosa, el corazón entero y el alma de-

ben estar a la altura de las circunstancias, o no lo conseguirán. Una crisis así sobrevino entonces, y no quedó más opción que actuar con decidido vigor, o no hacer nada en absoluto][64]. Por una parte, crisis es el resultado final de un movimiento histórico, por otra sólo puede consumarse mediante la aceptación, históricamente legitimada, de la responsabilidad moralmente absoluta de actuar, de la que depende el éxito, y la salvación.

El propio Burke había utilizado la misma expresión, sólo que para describir analíticamente los mismos fenómenos conjurados por Paine. Con ello, el concepto no perdió en modo alguno su función histórica: hacer comprensible una situación sencillamente única. *It appears to me as if I were in a great crisis, not of the affairs of France alone, but of all Europe, perhaps more than Europe. All circumstances taken together, the French Revolution is the most astonishing that has hitherto happen[e]d in the world* [Siento como si me encontrase en una gran crisis, no sólo de los asuntos de Francia, sino de toda Europa, quizá más que de Europa. Consideradas todas las circunstancias, la Revolución francesa es lo más asombroso que ha ocurrido nunca en el mundo][65]. Un poco más adelante, Burke fundamentaba la singularidad de esa crisis: consistía en la introducción de nuevos principios políticos, doctrinas, teorías y dogmas. De ella ha surgido un nuevo tipo de Constitución, desconocido hasta entonces: *This declaration of a new species of government, on new principles (such it professes itself to be), is a real crisis in the politics of Europe* [Esta declaración de una nueva especie de gobierno, basado en principios nuevos (así proclama ella misma ser), es una crisis real en la política de Europa]. Sólo admite comparación con la Reforma. Socavada la línea divisoria entre política interior y exterior, nuevas líneas de amistad y enemistad desarticularían todos los Estados europeos; dicho brevemente: Burke esboza la imagen de una guerra civil europea que, en formas cuasi-religiosas, hace estallar todos los vínculos sociales y reglas políticas heredados[66]. Por un lado, se sirve de analogías históricas, a fin de despojar esta diagnosticada crisis de la singularidad que le atribuyen los revolucionarios; por otro, tiene que compartir su concepción, para poder captar la «crisis» actual en su novedad. En su perspectiva, el concepto revolucionario de salvación se convierte así en una categoría histórico-cognitiva, que, sin embargo, ha de disponer para la acción política. Aunque la función de diagnóstico y de pronóstico, en el uso que Paine y Burke hacen del término, es la misma, en el contenido que diagnostican y en su expectativa ambos se diferencian diametralmente. Estando Burke más comprometido con el origen médico del término, y Paine con el teológico, ambos autores se sirven de la nueva cualidad semántica de «crisis» para poder interpretar, o bien establecer, alternativas histórico-universales. De este modo, el concepto pasa a ser un concepto comúnmente utilizable, pero que puede aplicarse en sentido opuesto: un concepto de combate.

Chateaubriand usaba la expresión como concepto clave para todos los partidos políticos al tiempo: *Nul cependant dans ce moment de crise ne peut se dire: «Je ferai telle chose demain», s'il n'a prévu quel sera ce demain* [En este momento de crisis, sin embargo, nadie puede decirse: «Mañana haré tal cosa», si no ha previsto qué será ese mañana]. Todo el mundo se encuentra en la oscuridad, por eso es imperativo conocer el lugar de origen [de la crisis], la situación [que uno tiene en la misma] y el camino al futuro. Eso quisiera hacer, y de ahí que compare todas las revoluciones anteriores con la revolución actual. «Crisis» se convirtió en punto de intersección de la situación actual y sus condiciones histórico-universales, sin cuyo conocimiento no es posible efectuar un pronóstico[67].

También Saint-Simon y sus discípulos utilizaban la expresión con esta central función filosófico-histórica. Las causas remotas de la Revolución, que se remontan a varios siglos atrás, siguen presionando a favor de una transformación completa de todas las relaciones sociales. La Revolución francesa fue sólo una parte de la crisis histórico-universal. «Crisis», en coincidencia a veces con «revolución», se convierte en el concepto supremo, temporalmente elástico, de los modernos. La crisis ha capturado a la religión, la ciencia, la moral y la política, pero sus propias fuerzas motoras son sociales. *La crise dans laquelle le corps politique se trouve engagé depuis trente ans, a pour cause fondamentale le changement total du système social* [La crisis en la que se ve envuelto el cuerpo político desde hace treinta años está fundamentalmente causada por el cambio total del sistema social][68]. Todos los indicios apuntan a una sociedad industrial sin clases; sólo que, para acelerar y dirigir el proceso hacia la misma, se precisa una especie de ciencia de la crisis, que conozca la sociedad y las leyes de su historia. En palabras de Comte: *La réorganisation totale, qui peut seule terminer la grande crise moderne, consiste, en effet..., à constituer une théorie sociologique propre à expliquer convenablement l'ensemble du passé humain* [Esa reorganización total que es la única que puede acabar con la gran crisis moderna consiste, en efecto..., en constituir una teoría sociológica apta para explicar convenientemente el conjunto del pasado humano]. Una vez reconocida la crisis como una fase inevitable de toda la historia acaecida hasta la fecha, se abre la posibilidad de superarla mediante prognosis y planificación. Este concepto epocal, dilatado hasta abarcar el de «período», sigue así conservando, en adelante, su filo escatológico. Sólo que ha pasado a ser tarea de los hombres mismos concluir realmente *la Grande Crise finale*[69] [la Gran Crisis final]. Sin poder negar su origen teológico, el concepto de crisis ha alcanzado su independencia como concepto genuinamente histórico. Como categoría cognitiva central, libera —tal es la fe positivista— el previsible y, por lo mismo, también planificable futuro.

b) Las variantes filosófico-históricas en alemán

En el área lingüística alemana fue Herder, sin duda, quien primero utilizó filosófico-históricamente nuestro concepto. En 1744, se enfrenta a la muy debatida alternativa de si la raza humana mejorará moralmente y será más feliz, o si todo irá a peor. Herder intenta analizar esta alternativa recurriendo a las fuerzas y tendencias históricas, a las instituciones y desarrollos. Las situaciones y sus cambios se ponen en juego en contra de una esperanza lineal de progreso, y es para ese cambio de amplio alcance de las perspectivas para el que Herder utiliza el concepto decisivo: puesto que «en no pocos aspectos vivimos efectivamente en una crisis tan notable del espíritu humano, ¿por qué no también del corazón humano?», se trataría, en vez de rendir homenaje a un progreso ingenuo, de conocer y ponderar las fuerzas internas de toda historia[70].

En 1786, Iselin, contra cuya interpretación de la historia en términos de un progreso aceleradamente acumulativo había polemizado Herder, insertó un pasaje sobre la crisis en la quinta edición de su *Historia de la Humanidad*. El reparto de Polonia, la guerra de Independencia americana y los fermentos populares en Inglaterra aparecen como «tormentas morales», que «finalmente aclaran el aire y proporcionan alegría y tranquilidad... Parecen justificar la suposición de que Europa está ahora en una crisis mucho mayor que cualquier otra en la que se haya encontrado desde que comenzó a civilizarse, y lejos de que nosotros, observadores angustiados de esa crisis, debiéramos mirarla como peligrosa, más bien nos proporciona perspectivas consoladoras y plenas de esperanza»[71]. Con ello, el concepto de crisis, en la estela de esperanza del progreso, quedó despojado de su alternativa inevitabilidad, en favor de una interpretación de la transición mediada por el optimismo. En el siglo XIX, este rebajado contenido del concepto hubo de encontrar frecuente aplicación, sobre todo, en el ámbito de la teoría económica liberal.

Pero antes de convertirse en un concepto iterativo de la historia progresiva, «crisis» ganó también en alemán, en la época de la Revolución, el sentido de un desafío singular, epocal. Así, en los entornos de 1793 Herder habló de «nuestro tiempo de crisis», que imponía la alternativa entre «revolución» o «evolución»[72].

Herder utilizaba «crisis» como concepto histórico clave, cuya alternativa ya no podía consistir en muerte o renacimiento, sino que en ambos casos presuponía, a título de necesidad conceptual, una modificación a largo plazo. La metáfora médica palidece, el concepto histórico de crisis comienza a independizarse.

Parecido proceso cabe perseguir en el joven Görres, quien, como republicano que era, militaba en otro campo. Primero usó el concepto de corto alcance, propio de la medicina, de crisis, para describir situa-

ciones puntuales de agitación política, pero luego amplió el horizonte, a fin de deducir alternativas histórico-universales de la crisis.

En 1798, publicó en su *Rothes Blatt* un «Fragmento de nuestra recientemente descubierta patología política». Ahí trazó un «paralelo médico-político» entre los cuatro estadios de la «viruela» y la «fiebre revolucionaria», y diagnosticó dos días de la crisis, el 9 de Termidor (1794) y el 18 de Fructidor (1797). Poco después, en vísperas de la guerra de la Segunda Coalición, formuló en su *Rübezahl* «algunas ideas sobre la novísima crisis en el sistema de Estados de Europa», y admitió no saber cuándo haría acto de presencia «la paz del futuro». «A lo largo de seis años, el monarquismo y el republicanismo nos han proporcionado el espectáculo de una lucha a vida o muerte que, en su tipo, carece de equivalente en la historia mundial.» Cuarenta y dos millones de europeos están comprometidos con el sistema republicano, cuarenta han sido «neutralizados» y más de cincuenta y siete siguen el «opuesto principio monárquico». Pero —tanto si hubiese guerra como si hubiese paz— los republicanos podían aguardar el futuro «sin preocupaciones». Para ellos ya no hay retroceso alguno, mientras que las monarquías se verán amenazadas por la «transición» a la república. Con ello, el concepto de crisis adquiere la función de describir, y aun de evocar, una transición histórico-universalmente única, pero también progresivamente consolidada. Aquí, la variante señalada por Paine e Iselin se impone[73].

Dos años más tarde, Gentz utilizó el concepto en sentido contrario, designando con él una modificación estructural de largo alcance, cuyo final no puede aún preverse. Le ayudaron en esto, como antagonista estimulante, Rousseau; y como mentor intelectual, Burke, al que había traducido. «Creemos que estamos acercándonos al final de la mayor y más temible crisis que la constitución social europea ha experimentado desde hace muchos siglos.» «Crisis», de este modo, se amplía también en alemán hasta convertirse en un concepto epocal, aun cuando sin que de él pueda deducirse final alguno. «¿Cuál es su probable resultado? ¿Cuáles son nuestras expectativas para el futuro?», vuelve a preguntar Gentz, y se confiesa a sí mismo que «la crisis con la que hizo su aparición el siglo XIX» no es calculable. Sólo los lados negativos le resultan inequívocos. La pacífica Ilustración ha firmado un pacto explosivo con la Revolución, un pacto que ha aumentado enormemente las capacidades para «la más cruel guerra mundial que jamás sacudió y desgarró una sociedad». De ahí que sólo una política que corrija el rumbo del Estado permita, en todo caso, avizorar el fin de las guerras revolucionarias[74].

Signo de hasta qué punto «crisis» ya había cuajado en Alemania, hacia 1800, en un concepto histórico epocal, es su falta de aplicación allí donde la inflexión temporal se captó además de manera específicamente cristiana o religiosa. Schleiermacher entiende la «profunda crisis» de forma meramente secular: como «la frontera entre dos órdenes distin-

tos de cosas», que precisamente se estaba superando[75]. Novalis rechaza la expresión, porque «la cristiandad» misma será «la intermediaria entre el viejo y el nuevo mundo» en el camino hacia la «paz perpetua»[76]. Friedrich Schlegel utiliza ya la expresión como una categoría histórica para [describir] empujones evolutivos del pasado. Así, [dice,] «el carácter nacional del sistema europeo de los pueblos» ha «experimentado ya, en tres crisis decisivas, tres grandes evoluciones..., a saber: en la época de las Cruzadas, en la época de la Reforma y del descubrimiento de América, y en nuestro propio siglo [XVIII]»[77]. Pero cuando argumenta como teólogo católico de la Historia, habla del penúltimo y propio período como del «peor y más peligroso», al que sigue el período del «Juicio final»[78]. O bien interpreta la decadencia de la nación judía «como, en pequeño, un Juicio final parcial»[79], mientras que entiende el concepto de «crisis» histórico-políticamente, de forma más estrecha. Así, al comienzo de la década de los años veinte [del siglo XIX] vio despuntar «una nueva época», que «amenaza» a todos «con una nueva crisis temible y una universal sacudida», puesto que la revolución ya no proviene de arriba o de abajo, sino «del medio»[80]. Otro caso: Ernst Moritz Arndt, que en 1807 no se cansó nunca de interpretar el «espíritu del tiempo» con imágenes apocalípticas, continúa sirviéndose del lenguaje bíblico alemán: «¡Terrible situación, que hace sólo dos siglos habría hecho pensar en el Juicio final! ¿Y acaso no vivimos los días del Juicio final?... Sólo hay una salvación y es ésta: caminar juntos a través de la muerte de fuego, para ganar la vida viviente para sí mismo y para los demás»[81]. El término «día del Juicio» comparte con «crisis» la historificación, pero la expresión alemana conectaba más estrechamente con aquel contenido religioso que Arndt quería avivar en sentido democrático.

VI. «CRISIS» EN SINGULAR Y «CRISIS» EN PLURAL: EL SIGLO XIX

«¡Cuándo pasará, Dios, el tiempo de la crisis mundial, y recuperará su universalidad el espíritu de la justicia y del orden!» Con esta exclamación de un periodista terminaba en noviembre de 1814 una petición a un presidente provincial de Prusia. La decisiva elección de los términos es sintomática[82].

La época de la Revolución parecía terminada, pero las experiencias derivadas de la continua transformación y transición, así como las esperanzas suscitadas, no conocían fin. Gracias a todas sus variantes, el concepto de crisis se ofreció como particularmente resolutivo para semejante resultado. Podía significar tanto el cambio a largo plazo como agravamientos puntuales; podía expresar esperanzas escatológicas o temores escépticos.

1. *«Crisis» en la experiencia cotidiana*

Si el indicador de la actualidad de una crisis es la frecuencia con que se utiliza el término, la Modernidad podría llamarse, desde comienzos del siglo XIX, una época de crisis. La «crisis mundial» abarca todos los ámbitos. Ya en 1820, Schlegel hablaba así de «la gran crisis de la honda filosofía alemana», que ahora empujaba a la juventud a actuar[83]. Otros ejemplos: en 1839, el Brockhaus (*Léxico conversacional actual*) certificaba a la «joven Alemania» la existencia de una «crisis literaria»[84], mientras que, en 1837, Bruno Bauer hablaba de una «crisis general» de la Teología[85]. La voluminosa correspondencia de Perthes, caja de resonancia de la opinión pública de aquel tiempo, documenta ante todo la escala histórico-política de variantes. En 1819, tras los decretos de Karlsbad, se esperaba que «todos» los Estados alemanes «habían de superar una crisis interna» que tenía que conducir al cambio ministerial[86]. En 1822 se dice: «Habrá más de una crisis antes de que se produzca aquella que finalmente proporciona un sentimiento de seguridad y permite, tanto a los individuos como a los Estados, disfrutar de la posesión»[87].

Poco después, Perthes ve en el liberalismo el único «medio de salvación de la universal enfermedad que tiene postrada a Europa». El auténtico restablecimiento, sin embargo, sólo tendrá lugar «si la crisis, que ha sido provocada por la odiosa medicación, resulta felizmente superada»[88]. Tras la Revolución de julio se le predice al venidero Estado alemán una crisis «de la que hoy se lamentaría, si pudiese siquiera sea sospecharla. Hoy ya no hay tiempo para eso que diez años atrás todavía era factible»[89]. Especialmente Prusia, se dice poco más adelante, se enfrenta al desafío «en estos tiempos de crisis, crisis que aún puede durar mucho tiempo, intensificarse y, finalmente, venir a parar en guerra abierta»[90]. En 1843, el propio Perthes escribe: «Estamos en vísperas de grandes e importantes acontecimientos; las relaciones políticas empujan a una crisis europea». Los cambios en las condiciones materiales y espirituales se acercan apresuradamente a un punto culminante. «Desde que hay historia», el último cuarto de siglo de paz es «una de las mayores y más decisivas épocas»[91]. Así, el concepto de «crisis» recubría tanto lo único del cambio estructural como lo único de cada una de las situaciones agudas de decisión.

Estaba en la lógica objetiva de la revolución que, desde 1847, proliferase la utilización situacional del concepto de crisis. «Hemos atravesado una gran crisis», escribió, en su condición de diputado liberal de la Dieta Unificada, Beckerath. «Se trataba de negarle obediencia al rey... o caer en contradicción con nuestras propias convicciones»[92]. En mayo de 1848, Kapp, desde el bando radical, escribe que la república venidera tiene que renunciar a los parlamentarios habidos hasta la fecha: «Exige nuevos hombres, y como tales debemos presentarnos. Tengo que vivir

hasta que tenga lugar esa crisis»[93]. Y Moltke, por citar a un testigo del campo leal al Estado, utilizaba una y otra vez el término «crisis» para diagnosticar puntos de inflexión tanto en la política interior como exterior en el curso de la revolución[94].

Para fundamentar históricamente el golpe de Estado de Napoleón III, Constantin Frantz utilizaba todas las dimensiones temporales del concepto de crisis. La prehistoria parlamentaria constó, a lo largo de treinta y cinco años, de «crisis ministeriales... una y otra vez crisis ministeriales»[95]. Consideraba la Revolución de 1848, a fin de evitar interpretaciones «extramundanas» o «infernales», «fisiológicamente», «en cuanto sólo fue la crisis de una enfermedad de la vida nacional, cuyas causas son enteramente comprensibles»[96]. Es más: el propio golpe de Estado era el inevitable resultado de una aguda «crisis»[97], y, en conclusión, Frantz, con relación a la cuestionable figura del nuevo Napoleón, dijo: «Francia no saldrá de la crisis hasta que no se consume el divorcio que hace real lo verdadero, y, en cambio, reduce las mentiras a su nada. Ésa es la solución, o no hay solución alguna»[98]. Para Frantz, el trasfondo de esta crisis permanente es la discrepancia entre una estructura social cambiante y los siempre inadecuados regímenes políticos, que por eso mismo han perdido su legitimidad. Él no veía otra salida posible que la dictadura, caso de que fuese capaz de identificarse con la voluntad popular[99].

Una vez que «crisis» hubo adquirido carácter de tópico, la forma de utilizarlo se convirtió en indicador tanto de la intensidad de la crisis como de la conciencia de la misma. El frecuente cambio de canciller tras la caída de Bismarck llevó rápidamente a una inflación de la expresión «crisis de cancillería», la interpretación más inmediata de cuyas razones tendió a hacerse en términos político-personales. Pero precisamente este uso del término dio motivo a Maximilian Harden para diagnosticar la existencia de una crisis institucional tras el mismo: el rumor de una camarilla oculta alimenta «la intensa expectativa de una crisis política. El uso lingüístico llama crisis a toda perturbación del equilibrio de los organismos». Sólo que el concepto médico de crisis significa, como sabe cualquier profano, «una decisión rápida... En ese sentido, no estamos autorizados para hablar de una crisis política. Todos perciben la enfermiza situación de nuestra vida estatal, y la mayoría teme que algún día terminará mal... podemos estar contentos si una prolongada crisis [*Lysis*] nos liberase del pernicioso mal»[100].

El retorno de la metáfora a su origen médico hizo posible diferenciar la crisis permanente —descrita también en términos médicos como *Lysis*— de la crisis coyuntural. En nuestro siglo, ciertamente, las situaciones que cabría separar de ese modo se designan con la misma —y ambigua— expresión tópica. Los armónicos emocionales impiden todo rigor teórico. Al mismo tiempo, hubo un esfuerzo constantemente

renovado por usar «crisis» de una forma más unívoca en un contexto histórico-teóricamente clarificado.

2. *«Crisis» como concepto histórico-teórico*

Mientras que el sistema filosófico-histórico del idealismo alemán utilizó el concepto de crisis sólo periféricamente —el espíritu, del que surge la realidad, triunfaba sobre cualquier crisis aguda—, el concepto adquirió un significado central en sus herederos, los jóvenes hegelianos. Esta filosofía, orientada a la praxis y a la acción, busca realizar aquella libertad cuya ausencia registra la crítica. Esta crítica, que se encuentra en pugna con la realidad, impulsa a una decisión que, históricamente concebida como «crisis», está ya previamente dada y preparada[101]. «Nuestro tiempo es particularmente crítico... y la crisis..., nada menos que... el esfuerzo... por romper y tirar la cáscara del entero pasado, signo de que ya se ha formado un contenido nuevo», por citar la fórmula de Ruge[102]. Penetrando con la mirada su dirección histórica, la crítica estimula la crisis. En palabras de Bruno Bauer: «La historia... elevará a la libertad que nos ha dado la teoría hasta el poder que le da al mundo una nueva figura... La historia se preocupará de la crisis y de la salida de la misma»[103]. De un juicio correcto sobre la historia depende que los problemas estatales, eclesiásticos y sociales cuya solución urge puedan resolverse también prácticamente. De este modo, «crisis» continúa siendo un concepto filosófico-histórico de reflexión, que se aplica a una consciente ejecución de tendencias críticamente revelables.

En palabras de Mevissen, un empresario próximo a los jóvenes hegelianos y protector de Marx: el «reconocimiento de la presencia de un achaque orgánico, cuyas causas todavía no se conocen, o se conocen sólo de manera insuficiente, es el anuncio de una crisis histórica, y hoy, como todas las épocas históricas semejantes, el fundamento de la crisis hay que buscarlo únicamente en la incongruencia entre la educación del siglo y las costumbres, las formas de vida y las situaciones que se dan en el mismo. Si la crisis será una crisis externa, que se consuma a través de trastornos revolucionarios, o si el espíritu de la Humanidad ha llegado a ser lo suficientemente fuerte como para, mediante la fuerza del conocimiento, reorganizar libremente, de dentro afuera, las situaciones»: ésas son las alternativas. De ahí que Mevissen quisiese abrogar los privilegios de la posesión e —inútilmente— integrar en la sociedad, mediante una «Unión General de socorro y educación», a la «excluida mayoría» del proletariado, mediar la libertad con la igualdad[104].

Este mismo diagnóstico lo compartía Lorenz von Stein, cuando en 1850, sin duda por última vez, intentó interpretar sistémico-inmanentemente la historia bajo las premisas del idealismo alemán. «Desde el

punto de vista del movimiento social», la historia de Europa manifiesta «dos grandes épocas»: en la Antigüedad dominó la «falta de libertad del trabajo» junto a la «libertad de la posesión»; la época de la realeza germánica estuvo caracterizada por el inestable combate entre el «trabajo libre» y la «libre posesión». «La nuestra no es más que el último estadio de ese combate. Toda Europa experimenta el sentimiento de que esa situación no puede durar, no durará. Poderosos, temibles movimientos se preparan; nadie osa decir a dónde conducirán. Y, en realidad, nadie tiene el derecho de darle en solitario su consigna al futuro.» De ahí que Stein se retire a una tercera posición y formule un desafiante pronóstico alternativo. O se logra que el capital y el trabajo sacrifiquen sus intereses particulares, y asegurar institucionalmente su mutua dependencia, de forma que el Estado deje de ser el peón de los intereses de los propietarios, o Europa «vuelve a la barbarie» y se «pierde». La Revolución de 1848, en la que «se anuncia la soberanía de la sociedad industrial», no pasa de ser «un acto de esa potente crisis»[105]. Como en Saint-Simon, el concepto de crisis se aplica a la totalidad de la historia y caracteriza a largo plazo todas las revoluciones del siglo como fases en las que se fundamenta el tránsito a la sociedad industrial. Al mismo tiempo, Stein pronostica sólo dos posibilidades: decadencia u organización justa de la sociedad. En su teoría de las tres épocas sigue viviendo un componente escatológico.

Droysen debilita claramente dicho componente cuando en 1854 —durante la guerra de Crimea— presentó un análisis histórico-universal de conjunto «sobre la característica de la crisis europea». No se trata sólo de guerra o de cuestiones constitucionales en las que se miden las fuerzas. «Estamos en una de esas grandes crisis que conducen de una época del mundo a otra nueva, como la de las Cruzadas», y «la de la época de la Reforma, con la que América ingresó en el horizonte de la historia»[106]. Ningún ámbito escapa a la crisis. El poder se autonomiza, en la economía competitiva todo se ha hecho fungible, la ciencia sigue principios materialistas, con los que no puede competir una religión amenazada por el «nihilismo»[107]. El derecho internacional ha sufrido una revolución, y en la constelación de las potencias, sólo Rusia tiene una posición «que perdurará más allá del momento [de la presente crisis]»[108]. En el horizonte se perfila un «sistema de Estados universales», en el que, además de Rusia, el Imperio británico, Norteamérica, más tarde también China, y otro poder europeo todavía desconocido, competirán entre sí. A diferencia de Stein, Droysen no tiene especial predilección por ninguna de las alternativas de futuro: la crisis conduce más bien a un futuro abierto, cuyas «incalculables eventualidades» Droysen repasa en clave de pronóstico[109].

Con una distancia todavía mayor [del elemento teológico] presentó Jacob Burckhardt en torno a 1870 una sinopsis de las crisis de la his-

toria universal[110]. En vez de asignarle su singularidad, en un panorama histórico de conjunto, al siglo XIX, Burckhardt, mediante una tipologización de las crisis precedentes, acentúa en primer término su similitud y parecido. Inspirado por Tucídides, y haciendo un variado uso de la metafórica médica, apunta a una patología de los procesos críticos, que fundamenta histórico-antropológicamente[111].

Aunque Burckhardt conoce «la guerra, en general, como crisis de los pueblos», la mayoría de sus ejemplos los saca del acelerado curso de los procesos revolucionarios[112]. Para éstos, ofrece una teoría en términos de las fases que regularmente siguen de principio a fin, fin que desemboca en la restauración o en el despotismo. Al efecto, también la teoría del curso cíclico de las Constituciones prestó su padrinazgo. Sin embargo, estos elementos tradicionales, enriquecidos con una fuerte carga psicológica, quedan recubiertos por una teoría según la cual los despliegues de las crisis no se atienen a las figuras diacrónicas que adoptan los sucesos en el transcurso de las revoluciones. «Hay que considerarlos como un nuevo nudo en el proceso de desarrollo.» Las crisis son más poliédricas, más complejas, aun cuando surjan esporádica y súbitamente. «En general, las auténticas crisis son raras»[113]. Para Burckhardt, así, la propia Revolución inglesa no fue una verdadera crisis, porque las relaciones sociales no se habrían modificado en profundidad, o la Reforma alemana una crisis interrumpida por la guerra campesina. Incluso la Revolución francesa siguió un curso moderado. El primer siglo de Roma trajo tan poco la verdadera crisis, la «gran crisis radical», como la guerra del Peloponeso. En cambio, la democracia ática vivía «en el fondo, en una crisis constante, con constante terrorismo». En la mayoría de los ejemplos se ponen de manifiesto «crisis interrumpidas», entre las que Burckhardt cuenta también la guerra austroprusiana de 1866. «La crisis, según Austria, fue provocada»[114].

La crisis, ciertamente, es así una permanente posibilidad histórica; pero la realidad oculta en sí misma incontables momentos de sorpresa, que relativizan cualquier tipología. Fuerzas religiosas, espirituales, económicas y políticas pueden entrelazarse. «Cuando se entrecruzan dos crisis» —por ejemplo: una nacional y otra religiosa—, «la más fuerte se abre momentáneamente camino a través de la más débil». Hay «crisis fracasadas», lo mismo que se dan las «crisis fabricadas»[115]. En todo caso, una crisis auténtica y realmente importante fue sólo la invasión de los bárbaros, «y esa crisis no tiene parangón con ninguna de las que conozcamos y es única en su género». Llevó a transformaciones, a mezclas de razas, pero, ante todo, a la formación de una Gran Iglesia históricamente poderosa[116].

La crisis del siglo XIX sólo puede compararse con esta crisis de largo alcance, menos por su parecido como, justamente, por su singularidad; una singularidad de la que, como es natural, forman parte numerosos

factores de la naturaleza humana, siempre igual a sí misma, siempre urgiendo un cambio. Todas las guerras del siglo son sólo partes de esa crisis en la que se sumergen la democracia y el sentido de lucro, la ambición de poder y el utopismo intelectual. Pero la «crisis principal» está aún por llegar, con la confluencia de técnica, guerras entre los pueblos y revoluciones sociales. «La gran decisión sólo puede venir del interior de la Humanidad»[117] (con lo que la vieja metáfora del Juicio final pasa definitivamente a convertirse en categoría antropológico-histórica).

Las zonas semánticas de aprovechamiento de Burckhardt eran especialmente variables, con vistas a poder circunscribir la multi-estratificación de las transformaciones estructurales y la explosiva conformación de sus agregados. «Crisis» se convirtió en un modelo transpersonal de interpretación del más alto nivel, en el que se entrecruzan plazos largos y cortos, que siempre encerró en sí mismo salvación y purificación, miseria y crimen. Y pese a sus prodigiosos pronósticos sobre las catástrofes venideras, fue comedido en su juicio: «Es obvio que uno sólo se da cuenta, en su suma total, de las auténticas consecuencias (es decir: las relativamente auténticas) de una crisis verdaderamente importante (el sedicente bien y mal, esto es, lo deseable o no deseable para el observador coetáneo, pues más allá de eso nunca llega a saberse) una vez que ha pasado un plazo de tiempo, plazo que es proporcional a la magnitud de la crisis»[118]. Así, el más significativo analista de la crisis siguió siendo más cauteloso que cualquiera de sus predecesores.

En 1888, un hombre situado en las antípodas de Burckhardt se preguntó a sí mismo: «¿Por qué soy un destino?». En la respuesta de Nietzsche se agavillan, diagnóstica y provocativamente, todos los hilos de su filosofía, que pretendió conceptualizar definitivamente, en la persona de su creador, la crisis del espíritu europeo: «Alguna vez irá unido a mi nombre el recuerdo de algo gigantesco, de una crisis como jamás la había habido en la tierra, de la más profunda colisión de conciencia, de una decisión tomada, mediante un conjuro, contra todo lo que hasta ese momento se había creído, exigido, santificado. Yo no soy un hombre, soy dinamita... Pero mi verdad es terrible: pues hasta ahora a la mentira se la ha venido llamando verdad. — Transvaloración de todos los valores: ésta es mi fórmula para designar un acto de suprema autognosis de la Humanidad, acto que en mí se ha hecho carne y genio». Tras el desenmascaramiento de milenios de continuas mentiras vitales en envase moral, metafísico o cristiano, la política quedaría absorbida en una «guerra de los espíritus» que hace saltar «por el aire todas las formaciones de poder de la vieja sociedad», y «habrá guerras como jamás las ha habido en la tierra»[119].

3. *La diferenciación económica del concepto*

Nuestro concepto, sin duda, no habría llegado nunca a convertirse en un tópico si no hubiese ganado un contenido semántico que recubría una experiencia cada vez más incorporada a la vida diaria: las crisis económicas. Motivadas en primer término por las secuelas bélicas, y reducibles sobre todo, en Alemania, al exceso de producción agraria, como en 1825, o a las malas cosechas, como en 1847, las crisis ingresaron progresivamente, y definitivamente desde 1857, en una conexión mundial que había sido provocada por el sistema capitalista. La utilización del concepto de crisis corresponde a este desarrollo. Mientras que «crisis», como expresión económica, ya era corriente en inglés en el siglo XVIII, en alemán no parece haberse ampliado a ese ámbito hasta el siglo XIX. Aunque el lenguaje de los mercantilistas alemanes había perfilado también la metafórica del cuerpo del Estado y de su circulación, así como la del equilibrio de poderes, como por ejemplo entre la oferta y la demanda, los significados respectivamente relacionados de «crisis» —como enfermedad o como alteración del equilibrio de poderes— no fueron utilizados hasta el siglo XIX.

En un primer momento, se siguieron utilizando los circunloquios habituales para describir el recrudecimiento de un estado de necesidad, como «recaída», «calamidad», «convulsión», «alteración»; así como, con especial duración y frecuencia, «estancamiento». En 1825, ciertos corresponsales informan desde Inglaterra de que «amenaza una crisis», de que ya está ahí, y en Alemania, al año siguiente, la expresión se ha hecho no menos corriente para designar sus repercusiones, para las bancarrotas y sus consecuencias. «La crisis» con la que se ha topado el estamento mercantil en Fráncfort «es temible»[120]. La expresión adquirió carta de naturaleza, como también se desprende de la correspondencia de Perthes. Éste vio en Inglaterra una «crisis monetaria», crisis que —hablando de la «chusma de la Bolsa»— juzgó con categorías tanto morales como sociales y económicas[121]. Este estilo mantuvo su general difusión. También Niebuhr situó la crisis en perspectiva histórica: «La historia del comercio y de los negocios monetarios» pertenece «desde hace 150 años, igual que la historia de las epidemias, a la historia universal. Antes de 1721 [se refiere a las crisis especulativas que por entonces tuvieron lugar en Inglaterra y Alemania] no se habían conocido crisis comerciales; ahora, cada vez son más corrientes, y cuando uno piensa en el futuro, bien puede uno verlo negro»[122].

Los términos compuestos cambiaban a tenor de dónde se manifestasen primero y más claramente los síntomas de la crisis. En la primera mitad del siglo, se hablaba con especial agrado de «crisis comercial» y «crisis financiera», con sus variantes, con lo que se expresa —por ejemplo, en los informes de las cámaras de comercio— el distinto grado de

perplejidad[123]. En la medida en que se discutieron las causas, en informes periodísticos o de las cámaras [de comercio], predominó la descripción fuertemente teñida de moral. Especulación, codicia, disponibilidad crediticia, pérdida de poder adquisitivo, inventos e instalación de máquinas, leyes aduaneras e impuestos, política monetaria y otros muchos términos fueron objeto de diversa evaluación y jerarquización[124].

Hay que esperar a 1849 para que Roscher, en un ensayo enormemente influyente, declare inapropiadas las descripciones «crisis financieras» o «crisis comerciales». Resulta preferible el sintagma «crisis de producción», «porque describe la naturaleza de la enfermedad». Roscher discutió las teorías de los economistas de Europa occidental, y, con reservas históricas, optó con ellos por la tesis de la sobreproducción, tesis que, entre otros, utilizó Sismondi contra Say y los dos Mill. «El retroceso del consumo» y la «anticipación de la demanda», con el resultado de que «la mercancía producida en grandes cantidades no encuentra comprador», caracterizan la crisis. Distingue las «crisis especiales de producción», que se dan en sectores económicos determinados, de las «crisis generales», que se apoderan de todo el mercado de artículos, un *general glut* [abarrotamiento general], como dicen los ingleses.

Aunque no enteramente riguroso desde el punto de vista teórico, Roscher, sin embargo, enlazó con las teorías occidentales que reconducían la creciente conexión económica mundial a un incremento de la productividad. Por lo demás, discutió de forma convencional la «patología de la enfermedad» y su «terapia», a cuyos efectos se dio la mayor importancia a las medidas gubernamentales preventivas y las ayudas de acompañamiento, aunque en compensación sus ejemplos procedían, sobre todo, de la economía anglosajona y americana[125].

Propio de las observaciones posteriores a 1825 es que las crisis de la primera mitad del siglo —y más allá— habían sido importadas del Oeste, de Estados Unidos, Inglaterra e, igualmente, Francia. Así informa la Cámara de Comercio de Colonia para fechas de 1837: «Dado que nuestra provincia, en los últimos veinte años, ha entablado significativas relaciones directas e indirectas con Norteamérica, esta crisis no podía dejar de producir sus desastrosos efectos retroactivos sobre el comercio y las fábricas de nuestra tierra»[126].

Del mismo modo, se afianza la certeza de su recurrencia. Rother, jefe del comercio marítimo prusiano, habla en 1837 «del universal, periódicamente recurrente apuro» (sin utilizar nuestro término)[127]; en 1844, Harkort lo hace de «esas crisis de los excedentes mercantiles... que constantemente se repiten cada poco tiempo»[128]. También se extiende el sentimiento de inevitabilidad: «No hay modo alguno de evitar una crisis»[129]. Naturalmente, las innovaciones técnicas se consideraban propias de las crisis económicas. Como apuntó Henrik Steffens: «Sin duda,

no hay crisis de la Época Moderna que destaque con más violencia que la siempre creciente introducción de los ferrocarriles»[130].

Desde los años cuarenta [del siglo XIX], el concepto económicamente matizado de crisis permea todos los textos de crítica social, textos que —provenientes de todos los campos políticos y sociales— inundaron el mercado[131]. «Crisis» resultó ser un concepto apropiado para conceptualizar todas las emergencias (las jurídico-constitucionales o específicamente de clase, las producidas por la industria, la técnica y la economía capitalista de mercado), como síntomas de una enfermedad o desequilibrio de poderes. De ahí que, en 1854, Roscher pudiera retrospectivamente acuñar la siguiente fórmula general: se trata de «crisis, donde la modificación del contenido aspira a modelar una forma modificada. Tales crisis se llaman reformas si se resuelven por la pacífica vía del derecho positivo; si el resultado es contrario a la ley, revoluciones»[132]. De este modo, también en el contexto económico-político ascendió el concepto de «crisis» a supra-concepto histórico con el que dar nombre a los desafíos del siglo.

El predominio de la economía afloró sin paliativos en la crisis posterior a 1856, uno de cuyos motivos fue la fiebre del oro y la subsiguiente especulación. «Se ha investigado la causa de esta crisis por doquier, se ha encontrado en todas partes y en ninguna», como informó un cónsul desde los Estados Unidos a Berlín. En todo caso, se trataba de una «crisis mundial»[133]. La internacionalidad no sólo de las conexiones político-comerciales, sino también de las condiciones capitalistas de producción, formaba parte de su novedad. «La crisis de 1857 —escribió Michaelis— se diferencia de todas las que le precedieron en que se produjo de forma absolutamente universal, mientras que las anteriores sólo afectaron a naciones individuales, y sobre las restantes sólo produjeron efectos retroactivos más débiles o más fuertes». A la vez, sin embargo, «la crisis...» era, «allí donde se produjo, resultado de causas autónomas». Su rasgo común, su conexión histórico-universal, sólo cabría encontrarla en la «historia de la economía»[134].

Al año siguiente apareció una primera *Historia de las crisis comerciales* escrita por Max Wirth, una recopilación, todavía bastante ingenua, de los factores empíricamente observables, en la que se acentuaba el relevante papel que jugaban en las crisis las entidades de crédito[135]. Le siguió, en 1895, la *Historia de las teorías económico-políticas de las crisis* de Eugen von Bergmann, obra de mayor nivel reflexivo[136].

Comparado con el uso político e histórico del término, el concepto económico de crisis ganó, indudablemente, un mayor rigor teórico. Ello estaba en relación con la experiencia, acumulada en el ínterin, de que todas las crisis —pese a toda la miseria y toda la desesperación que siempre producían e intensificaban—, no eran más que fases de transición que quedaban filosófico-históricamente reordenadas. Por eso, las

teorías de las crisis económicas volvieron también a tener efecto retroactivo sobre la opinión pública, y las interpretaciones liberales o socialistas no llegaron a diferenciarse sobre este punto.

Así, para los liberales optimistas toda crisis económica se convirtió en un peldaño en la escalera del progreso. En expresión de Julius Wolf, las «crisis económicas» realizan una «misión». «No son meros patrones recurrentes que periódicamente seleccionan las mejores, o no, condiciones personales y equipamientos para la conducción de los negocios, sino que, al mismo tiempo, ponen sobre otra base las condiciones de producción.» Son «dispositivos, de los que casi podría decirse lo que Voltaire dijo de Dios: que, visto su efecto vigorizante, habría que haberlos inventado, si no se hubiese hecho ya»[137]. En 1898, Lexis compartía la opinión de que era por el exceso de oferta de mercancías por lo que «reina casi continuamente y por doquier una lucha por la existencia», aunque no pueda «considerarse» el consiguiente «proceso crónico de selección como una crisis»[138]. Por mucho que las crisis se evaluasen desde un punto de vista socio-darwinista, se interpretaron como fases transitorias en el camino del progreso. Los intérpretes socialistas apoyaban esta tesis, aunque la miseria de su experiencia cotidiana enriquecía su horizonte de expectativas con componentes más escatológicos. Así lo atestigua el empleo, oscilante entre la esperanza revolucionaria y el análisis económico, que Marx y Engels hacen del concepto.

4. *Marx y Engels*

En 1844, Engels, en sus *Lineamentos de una crítica de la economía política*, redujo las crisis, unas crisis que se reforzaban cíclicamente, a la «fuerza sobrante de producción que hace que la gente se muera de hambre de pura abundancia», y lo vinculaba a la esperanza de que «finalmente diera lugar a una revolución social como nunca haya podido soñar la sabiduría escolar de los economistas»[139]. Desde entonces, «crisis» se convierte con algunas excepciones, en el uso que Marx y Engels hacen del término, en una categoría primordial de la Economía Política; una categoría que designa el lapso de tiempo en que se produce un cambio brusco en un movimiento cíclico de la economía, cuyas curvas de desarrollo eluden hasta el momento toda explicación. Obvio es que, una vez comprendidas las regularidades en su condicionalidad histórica, aumenta la posibilidad de que el sistema capitalista quede superado y de que, en una fase crítica, se le prepare un final revolucionario. En esta medida, la categoría económica permanece integrada en el análisis político-histórico global de Marx y Engels. Así se dice en el *Manifiesto Comunista*: «Hace ya decenios que la historia de la industria y el comercio es sólo la historia de la rebelión de las fuerzas productivas modernas contra las relaciones modernas de producción, contra las relaciones de propiedad que son

las condiciones de existencia de la burguesía y de su dominación... En las crisis estalla una epidemia social que a todas las épocas anteriores les habría parecido un contrasentido: la epidemia de la sobreproducción... ¿Cómo supera la burguesía las crisis? Por una parte, mediante la destrucción forzada de una masa de fuerzas productivas; por otra, mediante la conquista de nuevos mercados y la explotación más intensa de mercados viejos. ¿Cómo, pues? Preparando crisis más extensas y más violentas y reduciendo los medios para prevenir las crisis». Con la interpretación económica se vincula la perspectiva de una autosuperación, finalmente visible, del sistema capitalista. Sólo que, al mismo tiempo, ello exige la acción política de esa clase mortífera que la propia burguesía se ha creado: el proletariado[140].

Incorporada al contexto político y social, aumentaba la perspectiva de un derrumbamiento económico, de la «catástrofe mundial» —o comoquiera que fuese el circunloquio utilizado por Marx y Engels para describirlo[141]—, la certeza de una revolución: «una nueva revolución sólo es posible como consecuencia de una nueva crisis. Pero la una es tan segura como la otra»[142]. Por razones políticas, no económicas, «crisis» conservó siempre una connotación positiva. Como se regocijaba Engels en 1857: «La crisis me resultará físicamente tan agradable como un baño de mar»[143].

En la medida, naturalmente, en que las recurrentes crisis no ocasionaron revolución alguna, la teoría económica de Marx ganó su propia autonomía. Sobrepasó a todas las teorías anteriores desde el momento en que —siguiendo el hilo conductor del predominio de los factores económicos—, era a la vez una teoría de la historia y de la sociedad. Fue así como la —siempre incompleta— teoría de la crisis obtuvo su significación central en el seno de esta concepción global[144]. En *El Capital*, Marx tematizó las contradicciones inmanentes al sistema, contradicciones que nunca dejaban de producir nuevas crisis, para deducir de ello las condiciones que empujaban a la superación del sistema en su conjunto. Así, pues, su teoría de las crisis contenía elementos sistémico-inmanentes y sistémico-explosivos, de lo cual proviene la divergente recepción que tuvo en la praxis marxista y en la historia de la teoría económica.

Sin cejar nunca en sus intentos, Marx investiga las «posibilidades generales de las crisis»[145], con vistas a poder explicar las que efectivamente se dan. «La crisis real sólo puede exponerse a base del movimiento real de la producción capitalista, de la competencia y el crédito»[146]. Explicaciones especiales le sirven para desenmascarar las hipotéticas causas como síntomas de las crisis capitalistas. Un síntoma así es, por ejemplo, la escasez crediticia. Toda crisis financiera queda incorporada al proceso circulatorio mercancía-dinero-mercancía. El equilibrio supuesto por los liberales entre la compra y la venta jamás se realizaría. Ocurre más bien que el ciclo está diacrónicamente distorsionado. Ni las

ramas de la producción están armonizadas, ni hay correspondencia entre la circulación de bienes y la de dinero. «Al decir que estos procesos, independientes el uno del otro, forman una *unidad* interna, decimos también que esta unidad interna reviste *al exterior* la forma de una *antítesis.* Cuando cosas que por dentro forman una unidad, puesto que se completan recíprocamente, revisten al exterior una forma de independencia, y ésta se agudiza hasta llegar a un cierto grado, la unidad se abre paso violentamente por medio de una *crisis*»[147]. «Crisis», pues, no es «más que la imposición violenta de la unidad a fases del proceso de producción que se han independizado la una con respecto a la otra»[148]. El crédito, que ayuda a aumentar el desarrollo material de las fuerzas productivas y a abrir el mercado mundial, es por eso —muchísimo más que su escasez— sólo uno de los factores desencadenantes: el crédito «acelera... las explosiones violentas de esta contradicción, que son las crisis, y con ellas los elementos para la disolución del régimen de producción vigente»[149].

También el subconsumo es un aspecto parcial de este tipo. Puesto que ya formaba parte de la vida cotidiana del período precapitalista, la superproducción moderna juega un papel comparativamente mayor. Es —por decirlo brevemente— siempre un resultado del proceso productivo a base de capital y trabajo, y sociológicamente, por tanto, también un producto de la clase proletaria en su dependencia de los capitalistas. Toda crisis es a la vez una «crisis del trabajo y del capital»[150]. Su relación se tematiza con numerosas variantes. En vez de producir en función de las necesidades sociales, el capital busca únicamente maximizar el beneficio; un beneficio que, ciertamente, realiza en el mercado, aunque al tiempo lo haga en forma de plusvalía que arrebata a los trabajadores que la han producido. La desintegración temporal y geográfica de la producción, el aprovechamiento y la distribución crea disparidades entre la oferta y la demanda en el mercado de capital, en el de trabajo y el crediticio. La sobreproducción está condicionada por la acumulación de capital, inversiones y modernización en el ámbito de la producción, la concentración a expensas de las pequeñas empresas, «con ayuda de métodos que disminuyen la cifra de obreros que trabajan en proporción con la nueva producción incrementada»[151]. Las acrecentadas fuerzas productivas incrementan así el insolvente ejército de reserva de trabajadores en paro y paralizan el mercado, de modo que, en conclusión, también se hunde el beneficio de los empresarios.

Marx moldea las bases sistemáticas de estas explicaciones y procesos —aquí sólo toscamente esbozados— ateniéndose a la ley, ya descubierta por Ricardo, «de la tendencia decreciente de la tasa de beneficio». Una vez que el grado de explotación cae «por debajo de cierto límite... perturbaciones y paralizaciones del proceso de producción capitalista, crisis y destrucción de capital» se hacen inevitables[152]. Pero esta ten-

dencia no desemboca en un colapso total. Marx analiza igualmente las tendencias contrapuestas, que «entorpecen, amortiguan y en parte paralizan aquella acción»[153], de forma que vuelve a ponerse en práctica el ritmo por ejemplo decenal «de períodos de vitalidad, de prosperidad, de superproducción, de crisis y de estancamiento»[154]. De este modo, el modo capitalista de producción choca siempre contra las barreras que él mismo ha levantado, porque «un cierto nivel de la cuota de ganancia sobre la extensión o restricción de la producción es lo que decide, no la proporción entre la producción y las necesidades sociales, sino entre la producción y las necesidades de los hombres socialmente progresivos»[155]. Las crisis, pues, no sólo contienen los momentos inmanentes de su superación, sino que también expresan una tendencia que lleva a los límites del sistema capitalista. Es aquel límite más allá del cual, en palabras de Engels, «el salto de la Humanidad desde el reino de la necesidad» llevará «al reino de la libertad»[156]. De este modo, la doble —y cuidadosamente formulada— legibilidad de la teoría marxiana de las crisis continúa influyendo hasta en las interpretaciones económicas y filosófico-históricas del estado actual del mundo.

VII. PERSPECTIVA

Desde el siglo XIX, la variedad de significados de nuestro concepto se ha enriquecido enormemente desde un punto de vista cuantitativo, en tanto que ha ganado poco en claridad o precisión. «Crisis» sigue siendo un término de uso común, que sólo se aplica con rigor categorial en ciertos contextos científicos. Pero incluso para la Economía Política lo impugna Schumpeter, ya que él, en su análisis de los ciclos coyunturales, no le atribuye «a la expresión 'crisis' significado técnico alguno, sino únicamente a los conceptos de prosperidad y depresión»[157].

Desde la primera guerra mundial, la gran depresión y la segunda guerra mundial, aumentan los textos de crítica cultural[158] e interpretaciones globales del mundo en cuyo título campea la palabra «crisis». En 1918, Paul Valéry compuso tres ensayos sobre la crisis del espíritu: *La crise militaire est peut-être finie. La crise économique est visible dans toute sa force; mais la crise intellectuelle, plus subtile, et qui, par sa nature même, prend les apparences les plus trompeuses (puisqu'elle se passe dans le royaume même de la dissimulation), cette crise laisse difficilement saisir son véritable point, sa phase* [Puede que la crisis militar haya terminado. La económica se muestra con toda su fuerza; pero la crisis intelectual, más sutil, y que por su propia naturaleza adopta las apariencias más engañosas (puesto que su reino es el reino mismo del disimulo), esta crisis, digo, es difícil que permita captar su verdadero punto, su fase][159]. Ortega y Gasset intentó explicar la crisis de nuestro

siglo [XX] apelando al paralelismo entre el siglo I a.C. y el Renacimiento, épocas todas caracterizadas por la autoalienación, el cinismo, el falso heroísmo, la oscilación en las convicciones, la semiformación y la rebarbarización. El hombre moderno ha alcanzado su final con la rebelión de las masas[160]. Huizinga, en cambio, acentuó el camino hacia un futuro abierto. Tenía el «convencimiento de que la crisis en la que vivimos, aun cuando seria, tiene que ser una fase de un proceso progresivo e irreversible... Éste es el elemento de novedad de nuestra conciencia de crisis, un elemento nunca antes experimentado»[161]. Husserl amplió filosóficohistóricamente la temática y entendió la «crisis de las ciencias europeas» como expresión de la cada vez más manifiesta «crisis de la Humanidad europea». Desde la separación establecida por Descartes entre el sujeto y el objeto, el *télos* griego de atenerse a lo que manifieste la razón ha desaparecido cada vez más de la vista. Corresponde a la Fenomenología la tarea de volver a tender un puente sobre el abismo que separa a una ciencia adicta a los hechos y el mundo de la vida[162].

Es claro que, dejando aparte su calidad analítica, ensayos de este tipo no sobrepasan el marco filosófico-histórico al que ya en el siglo pasado [XIX] se había extendido nuestro concepto. «Crisis» continúa siendo una demostración de la permanente novedad de nuestra época, que se interpreta en términos de transición.

Se destaca otra variante en la teología negativa, que permanece fiel al compromiso de incorporar el Juicio final a la historia del mundo. La crisis se convierte en crisis crónica, una crisis inmanente al mundo; tal fue la formulación, ya en 1837, de Richard Rothe: «La entera historia cristiana en general [es] una gran y continua crisis de nuestra especie»; una crisis que él, desde luego, sigue considerando en sentido progresivo[163]. Karl Barth despoja a esta crisis de toda connotación teleológica, con vistas a interpretarla existencialmente: Dios es «el origen, carente de toda objetividad, de la crisis de toda objetividad, el juez, el no-ser del mundo. La sedicente 'historia de la salvación' es únicamente la crisis permanente de toda historia, no una historia que esté en la historia o linde con ella»[164]. «Crisis» ha perdido su significado de fin y transición temporal; ha pasado a ser simplemente una categoría de la historia (de la historia entendida al modo cristiano). La escatología ingresa en la historia.

En todas las ciencias humanas y sociales, «crisis» aparece como un concepto clave; naturalmente en la Historia, a efectos de, con él, caracterizar[165] épocas[166] o estructuras. La Ciencia Política intenta operacionalizar el concepto y, por ejemplo, delimitarlo frente al de «conflicto»[167]. De la Medicina, el concepto ha pasado a la Psicología y la Antropología[168], así como a la Etnología y la Sociología de la cultura[169].

En los medios de comunicación se registra desde hace tiempo una inflación en el uso del término. Por mor de la brevedad en los titulares, se han formado más de doscientos sustantivos compuestos, en los que

«crisis» funciona como sujeto («mini-crisis», «crisis de autoconfianza») o como complemento («mata-crisis», «estropea-crisis»), dejando aparte los casos de compuestos adjetivales como «azotado por las crisis»[170]. «Crisis» es tan capaz de unirse a otros términos como necesitado está de ello; y el resultado suele tanto precisar el sentido como exigir aclaración. Esta ambivalencia caracteriza la totalidad de su uso. «Crisis» es intercambiable con «inquietud», «conflicto», «revolución», de modo que la palabra puede describir estados de ánimo o situaciones problemáticas de perturbación relativamente vagas. «A las imprecisiones más bien hay que darles la bienvenida, puesto que mantienen holgadamente abiertos el contenido de los enunciados a eventuales interpretaciones alternativas»[171]. La antigua fuerza del concepto, la fuerza de establecer alternativas insuperables, rígidas y no intercambiables, se ha evaporado en la incertidumbre de las alternativas arbitrarias. Este mismo uso del término puede interpretarse así como síntoma de una «crisis» histórica imposible de determinar con exactitud. Tanto mayor es el desafío para las ciencias a calibrar con exactitud el concepto antes de aplicarlo terminológicamente.

BIBLIOGRAFÍA

A. Béjin y E. Morin, «La notion de crise»: *Communications* 25 (1976); F. Buchsel y V. Hentrich, art. «Krino , Krisis», en Kittel, 3, 1938, pp. 920 ss.; R. Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Freiburg y München, 1959, reimp., Frankfurt, 1973 [trad. esp. pp. 19-238 de esta obra]; N. Tsouyopoulos, art. «Krise», II, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 4, 1976, pp. 1240 ss.; G. Masur, art. «Crisis in History», *Dictionary of the History of Ideas. Studies of Selected Pivotal Ideas*, ed. de P. H. Wiener, 1, New York, 1973, pp. 589 ss.

NOTAS

1. Tucídides, *Historiae*, 1, 23 [trad. esp. de L. Macía, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Akal, Madrid, 1988].
2. Aristóteles, *Politica*, 1289b, 12 [trad. esp. de J. Marías y M. Araujo, *Política*, ed. bilingüe, CEC, Madrid, 1989].
3. *Ibid.*, 1253a, 35.
4. *Ibid.*, 1275b, 1 ss.; 1326b, 1 ss.
5. Hechos 23, 3.
6. Mateo 10, 15; 12, 36; 25, 31 ss.
7. Romanos 14, 10.
8. Mateo 25, 31 ss.
9. Juan 3, 18 ss; 5, 24; 9, 39.
10. F. Büchsel y V. Herntrich, arts. «Krino», «Krisis», en G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 9 vols., Stuttgart, 1933; reimp. 1965-1969 ss., vol. 3, 1938, pp. 920 ss.; R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, ed. de O. Merk,

Tübingen, [7]1977, pp. 77 ss. [trad. esp. de V. A. Martínez, *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca, [2]1987]; sobre Juan, cf. *ibid.*, pp. 385 ss.; una aportación crítica es la de J. Blank, *Crisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*, Freiburg i.B., 1964.

11. Cf. N. Tsouyopoulos, art. «Krise», II, en J. v. Ritter *et al.* (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel/Stuttgart, 1971 ss., vol. 4, 1976, p. 1240.

12. T. de Bordeu, art. «Crise», en *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une Société des gens de Lettres*, 35 vols., Paris/Amsterdam, 1750-1780, vol. 4, 1754, pp. 471 ss.

13. Sobre el concepto médico de crisis cf. N. Tsouyopoulos, art. «Krise» II, en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 4, pp. 1240 ss.; sobre la transferencia del concepto de crisis al ámbito psicológico y antropológico desde principios del siglo XIX, cf. U. Schönpflug, art. «Krise», *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 4, pp. 1242 ss.

14. La historia efectual del uso teológico del término κρίσις está aún por investigar. Es de sospechar que se remonta a la edición griega del Nuevo Testamento realizada por Erasmo y su influjo es seguro sobre el surgimiento de la moderna Filosofía de la historia.

15. O. Bloch *et al.* (eds.), *Französiches Etymologisches Wörterbuch. Eine Darstellung des galloromanischen Sprachschatzes*, 20 vols., Bonn/Leipzig/Berlin, 1928 ss., 2/2 (1946), p. 1345, *s.v.* «crisis».

16. J. A. H. Murray *et al.* (eds.), *A New English Dictionnary in Historical Principles*, 10 vols. y supl., Oxford, 1884-1928, 1933; vol. 2 (1888), p. 1178, *s.v.* «crisis»; *ibid.*, p. 1180, *s.v.* «critic».

17. G. Drosdowski *et al.* (eds.), *Duden, Etymologie. Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache*, Mannheim/Wien/Zürich, 1963, p. 371, *s.v.* «Krise».

18. Sir B. Rudyerd, *History*, coll. I (1659), cit. en Murray, 2, p. 1178, *s.v.* «crisis».

19. R. Baillie, *Letters*, 2, 1841, cit. en *ibid.*, p. 1178, *s.v.* «crisis».

20. R. Steele, *The Crisis or, a Discourse Representing..., the Just Causes of the Late Happy Revolution... with Some Reasonable Remarks on the Danger of a Popish Succession*, London, 1714.

21. A. Furetière, *Dictionnaire Universel, contenant généralement tous les mots françois tant vieux que modernes*, 3 vols., Den Haag/Rotterdam, 1690; reimp. 1978, *s.v.* «crise».

22. Cf. F. Brunot, *Histoire de la Langue Française*, Armand Collin, Paris, 13 vols., 6/1, 1966, pp. 44 s.

23. G. W. Leibniz, «Konzept eines Briefes an Schleiniz (23.9.1712)», en *Leibniz' Rußland betreffender Briefwechsel und Denkschrift*, ed. de W. I. Guerrier, 2, Petersburg/Leipzig, 1873, pp. 227 s.; cf. D. Groh, *Rußland und das Selbstverständnis Europas*, Neuwied, 1961, p. 39.

24. C. Stieler, *Zeitungs Lust und Nutz*, Hamburg, 1695, p. 192, *s.v.* «crise»; J. Hübner (ed.), *Reales Staats- und Zeitungslexikon*, Leipzig, 1704; ed. 1739, *s.v.* «Crisis»; *ibid.*, ed. 1742, p. 312, *s.v.* «Crisis»; J. H. Zedler, *Großes vollständiges Universal-Lexikon aller Wissenschaften und Künsten*, 64 vols. y suplementos, Halle/Leipzig, 1732-1754, reimp. Graz, 1961-1964; vol. 6, 1733, p. 1653, art. «Crisis»; Sperander [= F. Gladow], *A la Mode-Sprach der Deutschen oder compendieuses Hand-Lexikon in welchen die meisten aus fremden Sprachen entlehnte und gewöhnliche Redensarten... klar und deutlich erklärt werden*, Nürnberg, 1727, p. 171, *s.v.* «Crisis naturae».

25. J. Hübner, *Curieuses und Reales Natur-, Kunst-, Berg-, Gewerk-, und Handlungslexikon*, Leipzig, 1712; ed. 1731, p. 560, *s.v.* «Crisis»; J. Th. Jablonski, *Allgemeines Lexikon der Künste und Wissenschaften*, Königsberger, Leipzig, [2]1748, vol. 1, p. 252, *s.v.* «Crisis»; *ibid*, vol. 1, [3]1767, p. 345, *s.v.* «Crisis»; T. de Bordeu, art. «Crise» (véase *supra*, nota 12), pp. 471ss.; *Encyclopédie méthodique, par ordre des matières*, comenzada por L. J. Pancoucke, 133 vols., vol. 5, 1792, pp. 202 ss., art. «Crise»; Brockhaus, *Conversations-Lexikon oder kurzgefasstes Handwörterbuch*, Amsterdam, 1809, vol. 2, [5]1820, p. 870, art.

«Crisis»; *Allgemeines deutsches Conversations-Lexikon*, vol. 6, reimp. 1840, p. 262, art. «Krisis».

26. Brockhaus, vol. 9, [11]1866, pp. 83 s., art. «Krisis».

27. Zedler, 6, 1642, art. «Crisis»; cf. F.-A. Pomey, *Le Grand Dictionnaire Royal*, Frankfurt, 1709, vol. 1, [5]1715, p. 240, *s.v.* «crise»; Sperander, 1727, p. 171, *s.v.* «Crisis naturae».

28. G. H. Heinse, *Enzyklopädisches Wörterbuch oder alfabetische Erklärung aller Wörter aus fremden Sprachen die in Deutschland angenommen sind...*, 11 vols., Zeiz, Naumburg, 1793-1805, vol. 1, 1793, p. 63, *s.v.* «Crisis»; Brockhaus, vol. 9, [10]1853, pp. 227 s., art. «Krisis».

29. Cf. J. Ch. Adelung, *Versuch eines vollständigen grammatisch-kritischen Wörterbuches der hochdeutschen Mundart*, 5 vols., Leipzig, 1774-1786, vol. 1, 1774; *ibid.*, 1, [2]1793; C. Rotteck y C. Welcker, *Staatslexikon oder Encyklopädiie der Staatswissenschaften*, 15 vols. y suplementos, Altoa, 1834-1847, vol. 1, 1834; J. C. Bluntschli y K. L. Th. Brater, *Deutsches Staatswörterbuch*, 11 vols., Stuttgart/Leipzig, 1857-1870, vol. 2, 1857; ninguno de ellos contiene una entrada para «Krise»/«Crisis».

30 F.-A. Pomey, *Grand Dictionnaire Royal*, 5.ª ed., 1, p. 240, *s.v.* «crise». El giro proverbial latino procede de Livio, 8, 8, 11.

31. S. Johnson, *A Dictionnary of the English Language*, 2 vols., London, 1755, vol. 1, 1755, *s.v.* «crisis».

32. P.-A. Alletz, *Dictionnaire es richesses de la langue françoise et du neologisme qui s'y introduit*, Paris, 1770, p. 93, *s.v.* «crise».

33. A. H. Kupperman, *Juristisches Wörterbuch zur Verbesserung des Actenstils... mit Beispielen erläutert*, Leipzig, 1792, p. 131, *s.v.* «Crisis»; Heinse, *Enzyklopädisches Wörterbuch*, 1, p. 63, *s.v.* «Crisis».

34. D. E. Beychslag, *Sammlung Ausländischer Wörter, die im alltäglichen Leben öfters vorkommen*, Nördlingen, 1794, [2]1806, *s.v.* «Crisis».

35. E. F. C. Oertel, *Gemeinnütziges Wörterbuch zur Erklärung und Verdeutschung der im gemeinen Leben vorkommenden fremden Ausdrücke*, 2 vols., Ansbach, [2]1806, vol. 1, p. 461, *s.v.* «Crisis».

36. J. H. Campe, *Wörterbuch zur Erklärung und Verdeutschung der unserer Sprache aufgedrungenen fremden Ausdrücke (Fremdwörterbuch)*, Braunschweig, [2]1813; reimp. Hildesheim/New York , 1970, p. 239, *s.v.* «Crise, Crisis».

37. J. Ch. A. Heyse, *Verdeutschungs-Wörterbuch*, Oldenburg, 1804; más tarde bajo el título *Allgemeines verdeutschendes und erklärendes Fremdwörterbuch*, Hannover, [15]1873, vol. 1, p. 513, *s.v.* «Krisis oder Krise».

38. Brockhaus, vol. 8, [9]1845, p. 399, *s.v.* «Krisis»; A. H. Pierer, *Encyclopädisches Wörterbuch der Wissenschaften, Künste, und Gewerbe*, 26 vols., A. Binzer, Altenburg, 1822-1836, 2.ª ed. con el título *Universal Lexikon der Gegenwart und Vergangenheit oder neuestes encyklopädisches Wörterbuch...*, vol. 16, [2]1845, p. 467, art. «Krise».

39. *Encyclopédie des gens du monde*, 22 vols., Paris, 1836, vol. 7, 1836, pp. 257 ss., art. «crise commerciale», «crise (médecine)».

40. W. Roscher, art. «Produktionskrisen», en Brockhaus, *Die Gegenwart. Eine encyklopädische Darstellung der neuesten ZeitGeschichte für alle Stände*, 12 vols., Leipzig, 1848-1856, vol. 3, 1849, pp. 721 ss.

41. Bluntschli y Brater, vol. 6 (1861), pp. 51 ss., art. «Kredit»; Pierer, vol. 7, [4]1859, p. 946, art. «Handelskrisis»; *ibid.*, vol. 7, [7]1890, pp. 67 ss., art. «Handelskrisis»; Brockhaus, vol. 8, [14]1898, p. 743, art. «Handelskrisen»; *ibid.*, 15.ª ed., vol. 10 (1931), p. 632, art. «Krise».

42. Cf. Pierer, 2.ª ed., vol. 16, p. 467, art. «Krise», donde sólo se registra la ampliación política, faltando todavía la económica.

43. J. Grimm y W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, 16 vols., Leipzig, 1854-1965, vol. 5, 1872, p. 2332, *s.v.* «Krise».

44 Federico el Grande, *Histoire de mon temps* (1775), *Oeuvres*, ed. de J. D. Erdmann Preuss, 2, Berlín, 1846, p. 66.

45. Íd., a Heinrich, conde de Podewils, 29 de marzo de 1745, en *Politische Correspondenz Friedrichs des Großen*, ed. de J. G. Droysen, M. Duncker y H. v. Sybel, 4, Berlín, 1880, p. 96.

46. Íd., diálogo con Heinrich de Catt, 20 de junio de 1758, *Unterhaltungen mit Friedrich d. Großen. Memoiren und Tagebücher von H. v. Catt*, ed. de R. Koser, Leipzig, 1884, p. 107: *Mon frère partit pour Dresde et quitta l'armée; sans doute, dans le moment de crise où je me trouvais* [Mi hermano partió hacia Dresde y dejó el ejército; indudablemente, en el momento de crisis en que me encontraba].

47. J. J. Schmauss, *Die Historie der Balance von Europa*, Leipzig, 1741, 2; cf. O. Brunner, W. Conze y R. Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Spache in Deutschland*, 7 vols., Stuttgart, 1972- [en adelante, *GG*], vol. 2, art. «Gleichgewicht», p. 960.

48. «Deutscher Fürstenbund. Vertrag zwischen den Churfürsten von Sachsen, Brandenburg und Brauschweig-Lüneburg (23.7.1785)», en E. v. Puttkamer, *Föderative Elemente im deutschen Staatsrecht seit 1648*, Göttingen/Berlín/Frankfurt, 1955, p. 53.

49. A. L. Schlozer, «Anarchie von Genf»: *Staatsanzeigen*, vol. 1, 1782, p. 462.

50. Chr. M. Wieland, «Sendschreiben an Herrn Professor Eggers in Kiel (Jan. 1792)», en *Sämtliche Werke*, 45 vols., Berlín, 1794-1801, vol. 31, 1857, p. 162.

51. C. F. Scharnweber a Hardenberg, 20 de noviembre de 1820, citado en la «Introducción de la editora», en *Preussische Reformen 1807-1820*, ed. de B. Vogel, Königstein/Ts., 1980, p. 20, nota 30.

52. K. F. Graf v. Reinhard al rey de Westfalia, octubre de 1813, en *Goethe und Reinhard. Briefwechsel in den Jahren 1807-1832*, ed. de O. Heuschele, Wiesbaden, 1957, p. 443; el mismo a Goethe, 16 de enero de 1819, *ibid.*, p. 227.

53. C. v. Clausewitz, «Umtriebe (1819/1823)», en *Politische Schriften und Briefe*, ed. de H. Rothfels, München, 1922, p. 192.

54. Fr. von Stein, «Denkschrift aus Prag (Ende August 1813)», en *Ausgewählte politische Briefe und Denkschriften*, ed. de E. Botzenhart y G. Ipsen, Stuttgart, 1955, p. 333.

55. F. Schiller, *Resignation. Eine Phantasie* (1781/1784), en *Sämtliche Werke*, Stuttgart/Berlín, 1904, vol. 1, p. 199. Cf. *GG*, 2, art. «Geschichte», pp. 667 ss. [trad. esp. de A. Gómez Ramos, *historia/Historia*, Trotta, Madrid, 2004]. Una prueba anterior para «crisis» en el sentido de categoría histórica estable, aunque con resonancia progresiva, se encuentra en J. Möser, *Patriotische Phantasien* (1778), en *Sämtliche Werke*, 6, 1943, p. 81: para engrandecer a un pueblo, tendría que mantenerse en acción, «y mantenerse en tal crisis constante..., que podría expandir continuamente sus fuerzas, y aumentar con su uso la suma del bien en el mundo».

56. J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation* (1762), en *Oeuvres complètes*, 4, 1969, p. 468 [trad. esp. de M. Armiño, *Emilio, o de la educación*, Alianza, Madrid, 1998].

57. Montesquieu ofreció los primeros elementos para la des-teologización del concepto de crisis en las *Lettres persanes*, n.º 39 (1721), en *Oeuvres complètes*, 1, 1964, p. 187 [trad. esp. de T. Sanz, *Cartas Persas*, Cátedra, Madrid, 1997], cuando parafrasea irónicamente el relato sobre el nacimiento de Mahoma, tan semejante al de Jesús: *Il me semble... qu'il y a toujours des signes éclatants, qui préparent à la naissance des hommes extraordinaires; comme si la nature souffrait une espèce de crise, et que la Puissance céleste ne produisît qu'avec effort.... Les trônes des rois furent renversés; Lucifer fut jeté au fond de la mer* [Me parece... que siempre hay signos deslumbrantes que preparan para el nacimiento de los hombres extraordinarios; como si la naturaleza sufriese una especie de crisis, y la Potencia celeste sólo produjese con esfuerzo... Los reyes fueron destronados; Lucifer fue arrojado al fondo del mar].

58. Cf. J.-J. Rousseau, *Contrat social* 2, 10 (1762), en *Oeuvres complètes*, 3, 1960,

p. 390 [trad. esp. de F. de los Ríos, *Contrato Social*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003] donde habla del *tem[p]s de crise* durante el tiempo de fundación de una sociedad, e *ibid.*, 4, 6 (p. 458), donde se trata de la *crise* que lleve a la dictadura, a lo largo de la cual se decidirá entre salvación o condena. Manteniendo su separación, Rousseau usó ambos conceptos en *ibid.*, 2, 8 (p. 385), cuando expresamente compara las revoluciones y las guerras civiles de los Estados con la crisis de la enfermedad de un individuo: ambas podrían llevar a la regeneración.

59. D. Diderot a la princesa Dashkov, 3 de abril de 1771, en *Oeuvres complètes*, ed. de J. Assézat y M. Tourneux, 20, Paris, 1877, p. 28.

60. D. Diderot, *Essai sur les règnes de Claude et de Néro* (1778), *ibid.*, 3, 1875, pp. 168 ss.

61. En la época de las fermentaciones democráticas, Junius, en 1769, terminaba su primera carta con un pasaje que ilustra el cambio de la dimensión teológica a la histórica: *If, by the immediate interposition of Providence, it were posible for us to escape a crisis so full of terror and despair, posterity will not believe the history of the present times* [Si, por la inmediata ayuda de la Providencia, nos fuera posible escapar a una crisis tan llena de terror y desesperación, la posteridad no creerá la historia de estos tiempos], en Junius, *Including letters by the same writer...*, 21 de enero de 1769, ed. de John Wade, 1, London, 1850, p. 111. Sobre el incremento de los panfletos intitulados «The Crisis» a partir de 1775/1776, cf. Th. Paine, *The Writings*, ed. de M. D. Conway, 1, New York, 1902; reimp. New York, 1969, pp. 168 ss., Introducción. En 1779, cuando la entrada de Francia en la guerra de Independencia hizo temer una invasión, el Lord Canciller habló de *a crisis more alarming than this country had ever known before* [una crisis más alarmante que todo lo conocido anteriormente por este país], citado en H. Butterfield, *George III, Lord North and the People 1779-1780*, London, 1949, p. 47.

62. Th. Paine, *The Crisis*, n.° 1 (23 de diciembre de 1776), en *Writings*, 1, p. 170.

63. *Ibid.*, n°. 13 (19 de abril de 1783), *ibid.*, p. 370.

64. Th. Paine, *The Rights of Man* (1791), *ibid.*, 2 (1906; reimp. 1969), p. 283.

65. E. Burke, *Reflections on the Revolution in France* (1790), ed. de A. J. Grieve, London, 1950, p. 8 [trad. esp. de E. Pujals, *Reflexiones sobre la revolución francesa*, Madrid, Rialp, 1989].

66. E. Burke, *Thoughts on French Affaire* (1791), *ibid.*, p. 287.

67. F. R., Vicomte de Chateaubriand, *Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes* (1797), en *Oeuvres complètes*, vol. 1, Paris, 1843, p. 248.

68. C. H. de Saint-Simon, *Du système industriel* (1824), en *Oeuvres*, ed. de E. Dentu, 3, Paris, 1869; reimp. Paris, 1966, p. 3. Cf. N. Sombart, «Vom Ursprung der Geschichtssoziologie»: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 41 (1955), p. 487.

69. A. Comte, *Cours de philosophie positive*, 2: *Discours sur l'esprit positif* (1844), ed. bilingüe, ed. de I. Fetscher, Hamburg, 1956, pp. 124 s., 106.

70. J. G. Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774), en *Sämtliche Werke*, Berlin, 1877-1913, vol. 18, 1883, p. 331 [trad. esp. de P. Ribas, «Otra Filosofía de la historia», en *Obra Selecta*, Alfaguara, Madrid, 1982].

71. I. Iselin, *Philosophische Mutmaßungen über die Geschichte der Menschheit* (1764/1770), 2, Basel, ^{5}1786, p. 380.

72. J. G. Herder, *Briefe zur Beförderung der Humanität. Anhang: zurückbehaltene und «abgeschnittene» Briefe* (1792/1797), en *Sämtliche Werke*, vol. 18, 1883, p. 331. Cf. *GG*, 2, art. «Entwicklung», p. 206.

73. J. Görres, *Rhotes Blatt* (1798), en *Gesammelte Schriften*, vol. 1, 1928, pp. 169, 164 s.; Íd., «Rübezahl» (1798), *ibid.*, pp. 318 ss. En 1819 —mucho después de su conversión política de 1799—, Görres utilizó el concepto de crisis para prevenir de una revolución. Así como la naturaleza arroja al enfermo al delirio, para no entorpecer las fuerzas salvíficas, «también un pueblo tiene que caer en semejante paroxismo de insania,

si es que la enfermedad tiene realmente que alcanzar una potente crisis» (Íd., *Teutschland und die Revolution* [1819], *ibid.*, 13 [1929], p. 100). Como muestran todos los anteriores ejemplos, la propia revolución recorre pues cíclicamente sus estadios. Por eso sería mejor anticiparse a ella mediante una Constitución liberal de los Estados, una tesis que tuvo como consecuencia su expulsión de Renania.

74. F. v. Gentz, «Über den ewigen Frieden» (1800), en K. v. Raumer, *Ewiger Friede. Friedensaufrufe und Friedenspläne seit der Renaissance*, Freiburg/München, 1953, pp. 492-494.

75. F. D. E. Schleiermacher, *Ueber die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), en *Gesammelte Werke*, 1.ª secc., vol. 1, 1843, p. 437 [trad. esp. de A. Ginzo, *Sobre la religión*, Tecnos, Madrid, 1990, p. 201].

76. Novalis, *Die Christenheit oder Europa* (1799), en *Gesammelte Werke*, vol. 3, ²1968, p. 524 [trad. esp. de M.ª M. Truyol, *La Cristiandad o Europa*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1977].

77. F. Schlegel, *Über das Studium der griechischen Poesie* (1810/1811), en *Sämtliche Werke*, vol. 1, 1979, p. 356 [trad. esp. de B. Raposo, *Sobre el estudio de la poesía griega*, Akal, Madrid, 1996]; más adelante, lo aplica al siglo XVII inglés: *Über Fox und dessen Nachlaß* (1810), *ibid.*, vol. 7, 1966, p. 116.

78. Íd., *Vorlesungen über Universal Geschichte* (1805/1806), *ibid.*, vol. 14, 1960, p. 252.

79. Íd., *Philosophie der Geschichte* (1828), *ibid.*, vol. 9, 1971, p. 227.

80. Íd., *Signatur des Zeitalters* (1820/1823), *ibid.*, vol. 7, p. 534.

81. E. M. Arndt, *Geist der Zeit* (1807), en *Werke*, ed. de A. Leffson y W. Steffens, vol. 6, Berlin/Leipzig/Wien/Stuttgart, s.a., p. 47.

82. A. Mallinckrodt a Ludwig v. Vincke, 16 de noviembre de 1814, en H. J. Schoeps, *Briefe an Ludwig v. Vincke*, Westphalen, «Hefte für Geschichte, Kunst, und Volkskunde», 44, 1966, p. 269.

83. F. Schlegel, *Signatur des Zeitalters*, p. 517,

84. Brockhaus, *Conversations-Lexikon der Gegenwart*, vol. 2, 1839, p. 1181, art. «Junges Deutschland».

85. B. Bauer, reseña de la *Vida de Jesús* de Strauss, en *Jahrbuch für wissenschaftliche Kritik*, 1, 1837, p. 325; citado en J. Stuke, *Philosophie der Tat: Studien zur «Verwirklichung der Philosophie» bei den Junghegelianern und den wahren Sozialisten*, Stuttgart, 1963, p. 131.

86. C. T. Perthes, *Friedrich Perthes' Leben nach dessen schriftlichen und mündlichen Mitteilungen*, vol. 2, Gotha, ⁶1872, p. 176.

87. *Ibid.*, vol. 3, 1872, p. 241.

88. *Ibid.*, p. 259.

89 *Ibid.*, p. 315.

90. *Ibid.*, p. 343.

91. *Ibid.*, p. 455.

92. Hermann v. Beckerath a su familia, 26 de junio de 1847, en *Rheinische Briefe und Akten zur Geschichte der politischen Bewegung 1830-1850*, ed. de J. Hansen, vol. 2, Bonn, 1942, p. 288.

93. F. Kapp a su padre, 7 de mayo de 1848, en su *Vom radikalen Frühsozialismus des Vormärz zum liberalen Parteipolitiker des Bismarckreiches. Briefe 1843-1844*, ed. de H.-U. Wehler, Frankfurt.a.M., 1969, p. 55.

94. H. v. Moltke a su madre, 3 de agosto de 1848; Íd. a su hermano Adolfo, 17 de noviembre de 1848; Íd. a su hermano Ludwig, 21 de marzo de 1850, en *Gesammelte Schriften und Denkwürdigkeiten*, vol. 4, Berlin, 1891, pp. 122, 129 y 142.

95. C. Frantz, *Louis Napoleon* (1852), reimp. de la ed. de 1933, Darmstadt, 1960, p. 34.

96. *Ibid.*, p. 54.

97. *Ibid.*, p. 16.
98. *Ibid.*, p. 76.
99. Ya en 1850, Romieu exigía la dictadura con una parecida aplicación ambigua del concepto de «crisis». Partía de la premisa «de que el siglo XIX no verá fundado nada permanente», en A. Romieu, *Der Cäsarismus oder die Notwendigkeit der Säbelherrschaft, dargetan durch geschichtliche Beispiele von der Zeiten der Cäsaren bis auf die Gegenwart* (1850), trad. de la 2.ª ed. francesa, Weimar, 1851, pp. 7, 47, 59 y 79.
100. M. Harden, *Kamarilla, Die Zukunft* (1896), citado en J. W. Schäfer, *Kanzlerbild und Kanzlermythen in der Zeit des «Neuen Curses»*, Paderborn, 1973, p. 46; ahí se encontrará también un análisis semántico del uso del término. [Cf. la carta de] Bismarck al káiser Francisco José, 26 de marzo de 1890, *FA* 14/2 (1933), p. 999: «A la vista de las crisis internas que parecen anunciársenos», no se retiró voluntariamente.
101. Cf. H. Stuke, *Philosophie der Tat*, Stuttgart, 1963, *passim*; K. Röttgers, *Kritik und Praxis*, Berlin/New York, 1975, pp. 165 ss.
102. A. Ruge, *Die Zeit und die Zeitschrift* (1842), citado en K. Röttgers, *Kritik und Praxis*, p. 238.
103. B. Bauer, *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit* (1842), citado en H. Stuke, *Philosophie der Tat*, p. 174.
104. G. v. Mevissen, *Über den allgemeinen Hülfs- und Bildungsverein* (1845), en J. Hansen, *G. v. Mevissen*, vol. 2: *Abhandlungen, Denkschriften, Reden und Briefe*, Berlin, 1906, pp. 129 ss.
105. L. v. Stein, *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage* (1850), reimp., ed. de G. Salomon, vol. 3, München, 1921; reimp. Darmstadt, 1959, pp. 208 ss.
106. J. G. Droysen, *Zur Charakteristik der europäischen Krisis* (1854), en *Politische Schriften*, ed. de F. Gilbert, München/Berlin, 1933, p. 328.
107. *Ibid.*, p. 341; cf. *ibid.*, pp. 323 ss.
108. *Ibid.*, p. 332.
109. *Ibid.*, p. 330.
110. J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, en *Gesammelte Werke*, Basel/Stuttgart, 1970, vol. 4, p. 117 [trad. esp. de W. Roces, *Reflexiones sobre la historia universal*, FCE, Mexico, 1996].
111. T. Schieder, «Die historischen Krisen im Geschichtsdenken Jacob Burckhardts» (1950), en Íd., *Begegnungen mit der Geschichte*, Göttingen, 1962, pp. 129 ss.
112. J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, p. 117.
113. *Ibid.*, pp.138, 122.
114. *Ibid.*, pp. 120, 139, 147.
115. *Ibid.*, pp. 129, 122, 146.
116. *Ibid.*, p. 122.
117. *Ibid.*, p. 150.
118. *Ibid.*, pp. 132 s.
119. F. Nietzsche, *Ecce homo. Wie man wird, was man ist* (1888), en *Werke*, vol. 2, 1956, pp. 1152 s. [trad. esp. de A. Sánchez Pascual, *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, Alianza, Madrid, 1971, pp. 123-124].
120. Referencias en J. Kuczynski, *Die Geschichte der Lage der Arbeiter unter dem Kapitalismus*, I parte, vol. 11: *Studien zur Geschichte der zyklischen Überproduktionskrisen in Deutschland 1825-1866*, Berlin, 1961, pp. 40 ss., 43 ss.
121. C. T. Perthes, *Perthes' Leben*, 3, p. 285.
122. B. G. Niebuhr, citado en *ibid.*, p. 287.
123. Documentación en J. Kuczynski, *Lage der Arbeiter*, I parte, vol. 11, pp. 43 ss.
124. *Ibid.*, pp. 42, 47 para 1825; p. 66 para 1836; p. 91 para 1848; pp. 132 ss. para 1856.
125. W. Roscher, art. «Produktionskrisen», pp. 727 s., 740.

126. «Jahresbericht der Handelskammer Köln» (1837), ciado en J. Kuczynski, *Lage der Arbeiter*, I parte, vol. 11, p. 69; cf. *ibid.*, pp. 42, 100, 110 y 132.

127. «Memorandum des Leiters des königlichen Seehandlungsinstituts Christian Rother (3.4.1837)», citado en *ibid.*, p. 7, nota.

128. F. Harkort, *Bemerkungen über die Hindernisse der Civilisation und Emancipation der unteren Klassen*, Elberfeld, 1844; cf. J. Kuczynski, *Lage der Arbeiter*, I parte, vol. 9: *Bürgerliche und halbfeudale Literatur aus den Jahren 1840 bis 1847 zur Lage der Arbeiter. Eine Chrestomathie*, Berlin, 1960, p. 127.

129. K. Quentin, *Ein Wort zur Zeit der Arbeiterkoalitionen* (1840), en J. Kuczynski, *Lage der Arbeiter*, I parte, vol. 9, p. 185.

130. H. Steffens, *Was ich erlebte. Aus der Erinnerung niedergeschrieben* (1844), citado en M. Riedel, «Vom Biedermeier zum Maschinenzeitalter»: *Archiv für KulturGeschichte* 43 (1961), p. 103.

131. Cf. J. Kuczynski, *Lage der Arbeiter*, I parte, vol. 9, pp. 47, 90, 94, 127, 160 ss., 185.

132. W. Roscher, *System der Volkswirtschaft*, 1: *Die Grundlagen der Nationalökonomie*, Stuttgart/Tübingen, 1954, p. 36; cf. J. Kuczynski, *Lage der Arbeiter*, I parte, vol. 10: *Die Geschichte der Lage der Arbeiter in Deutschland von 1789 bis zur Gegenwart*, Berlin, 1960, p. 36.

133. Escrito enviado por el cónsul Adae desde Estados Unidos al Ministerio de Asuntos Exteriores el 26 de marzo de 1856, citado en J. Kuczynski, *Die Geschichte der Lage der Arbeiter*, II parte, vol. 31: *Die Geschichte der Lage der Arbeiter in England, in den Vereinigten Staaten von Amerika und in Frankreich*, Berlin, 1968, p. 30.

134. O. Michaelis, «Die Handelskrise von 1857» (1858/1859), en *Volkswirtschaftliche Schriften*, vol. 1, Berlin, 1873, pp. 240 ss.; cf. J. Kuczynski, *Lage der Arbeiter*, I parte, vol. 11, p. 111.

135. M. Wirth, *Geschichte der Handelskrisen*, Frankfurt, 1858.

136. E. v. Bergmann, *Die Wischaftskrisen. Geschichte der nationalökonomischen Krisentheorien*, Stuttgart, 1895; reimp. Glashütten, Ts./Tokio, 1970.

137. J. Wolf, *Sozialismus und kapitalistische Gesellschaftsordnung* (1892), citado en E. v. Bergmann, *Wirtschaftskrisen*, pp. 232 s.

138. W. Lexis, Art. «Krisen», en *Wörterbuch der Volkswirtschaft*, vol. 2, 1898, p. 122.

139. F. Engels, *Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie* (1844), en *Marx-Engels Werke*, 42 vols. y suplementos, Berlin, 1955 ss. [en adelante *MEW*], vol. 1, 1956, p. 516.

140. K. Marx y F. Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei* (1848), *ibid.*, vol. 4, 1959, p. 467 [trad. esp. de J. Muñoz, *Manifiesto del partido comunista*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, pp. 54-55].

141. Engels a Bebel, 30 de marzo de 1881, *MEW*, vol. 35, 1968, p. 175; otros ejemplos («... pero después del diluvio, nos toca a nosotros y sólo a nosotros»; «teoría del derrumbamiento»), en R. Walther, *Marxismus und politisches Defizit in der SPD 1890-1914*, Frankfurt/Wien, 1981, p. 11.

142. K. Marx y F. Engels, «Revue. Mai bis Oktober» (1850), *MEW*, vol. 7, 1960, p. 440.

143. Engels a Marx, 15 de noviembre de 1857; *MEW*, vol. 29, 1963, pp. 211 s.; cf. P. Stadler, «Wirtschaftskrise und Revolution bei Marx und Engels. Zur Entwicklung ihres Denkens in den 50er Jahren»: *HZ* 199 (1964), pp. 113 ss.

144. T. Schroyer, «Marx's Theory of the Crisis»: *Telos* 14 (1972), pp. 106 ss.

145. K. Marx, *Theorien über der Mehrwert*, vol. 2 (1861/1863), *MEW*, vol. 26/2, 1967, p. 512; cf. *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, vol. 1 (1867), *MEW*, vol. 23, 1952, p. 128 [hay trads. esps. de W Roces, *Teorías sobre la plusvalía*, FCE, México, 1980; *El capital. Crítica de la economía política*, FCE, México, 1946].

146. *Theorien über den Mehrwert*, vol. 2, p. 513 [trad. cit., p. 472].

147. *Das Kapital*, vol. 1, pp. 127 s. [trad. cit., p. 73].

148. *Theorien über den Mehrwert*, vol. 2, p. 510 [trad. cit., II, p. 469].
149. K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, 3 (1894), *MEW*, vol. 25, 1952, p. 457 [trad. cit., III, p. 419].
150. *Theorien über den Mehrwert*, vol. 2, p. 516 [trad. cit. II, p. 475].
151. *Das Kapital*, vol. 1, p. 662 [trad. cit., p. 536].
152. *Ibid.*, vol. 3, pp. 221 ss., 266 [trad. cit., III, p. 253].
153. *Ibid.*, p. 249 [trad. cit., p. 238].
154. *Ibid.*, vol. 1, p. 476 [trad. cit., I, p. 378, modificada].
155. *Ibid.*, vol. 3, p. 269 [trad. cit. III, p. 255].
156. F. Engels, *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft: «Anti-Dühring»* (1878), *MEW*, vol. 20, 1962, p. 264 [trad. esp. de M. Sacristán, *La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring («Anti-Dühring»)*, en K. Marx y F. Engels, *Obras*, vol. 35, Crítica, Barcelona, 1977, p. 294].
157. J. A. Schumpeter, *Konjunkturzyklen. Eine theoretische, historische und statistische Analyse des kapitalistischen Prozesses* (1939), ed. de K. Dockhorn, vol. I, Göttingen, 1961, p. 11; Íd., *Business Cycles. A Theoretical, Historical, and Statistical Analysis of the Capitalist Process*, vol. 1, New York/London, 1939, p. 5: *We shall not give any technical meaning to the term crisis but only to prosperity and depression* [No otorgaremos significado técnico alguno al término «crisis», sólo a «prosperidad» y «depresión»].
158. Cf. por ejemplo E. Muthesius, *Ursprünge des modernen Krisenbewußtseins*, München, 1963.
159. P. Valéry, *La crise de l'esprit* (1918), en *Variété*, t. 1, Paris, 1924, p. 15.
160. J. Ortega y Gasset, «Esquema de las crisis y otros ensayos» (1942), trad. alemana de F. Schalk: *Das Wesen geschichtlicher Krisen*, Stuttgart/Berlin, 1943. [= *En torno a Galileo*, últimamente en *Obras completas*, Taurus, Madrid, VI (1941-1955), 2006.]
161. J. Huizinga, *Im Schatten von Morgen. Eine Diagnose des kulturellen Leidens unserer Zeit* (1935), trad. alemana de W. Kaegi, Bern/Leipzig, ^{3}1936, p. 18.
162. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (1935/1936), ed. de W. Biemel, La Haye, ^{2}1962, p. 10 [trad. esp. de J. Muñoz y S. Mas, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: Una introducción a la filosofía fenomenológica*, Crítica, Barcelona, 1991].
163. R. Rothe, *Die Anfänge der christlichen Kirche und ihre Verfassung* (1837), citado en P. Meinhold, *Geschichte der kirchlichen Historiographie*, vol. 2, München/Freiburg, 1967, p. 221.
164. K. Barth, *Der Römerbrief* (1918), ^{5}1926, reimp. Zollikon/Zürich, 1954, pp. 57 y 32 [trad. esp. de A. Martínez de Lapera, *La Carta a los Romanos*, BAC, Madrid, 1998]. Para el uso católico, cf. H. Wagner, *Krise als Problem katholischer Institutionalität*, en *Traditio-Krisis-Renovatio. Festschrift für Winfried Zeller*, ed. de B. Jaspert y R. Mohr, Marburg, 1976, pp. 463 ss.
165. P. Hazard, *La crise de la conscience européenne 1680-1715*, Paris, 1935 [trad. esp. de J. Marías, *La crisis de la conciencia europea*, Alianza, Madrid, 1988].
166. Ch. Meier, *Res publica amissa*, Wiesbaden, 1966, pp. 201 ss., donde el siglo I a.C. en Roma se interpreta como «crisis sin alternativa».
167. M. Jänicke (ed.), *Herrschaft und Krise. Beiträge zur politikwissenschaftlichen Krisenforschung*, Opladen, 1973.
168. Schönpflug, art. «Krise», pp. 1242 ss.
169. M. Laubscher, «Krise und Evolution. Eine kulturwissenschaftliche Theorie zum Begriff 'Krisenkult'», en P. Eicher (ed.), *Gottesvorstellung und Gesellschaftsentwicklung*, München, 1979, pp. 131 ss.
170. R. Bebermeyer, «'Krise'-Komposita – verbale Leitfossilien unserer Tage»: *Muttersprache. Zeitschrift zur Pflege und Erforschung der deutschen Sprache* 90 (1980), pp. 189 ss.
171. *Ibid.*, p. 189.

ÍNDICE ONOMÁSTICO*

Aristóteles: 242, 273
Arndt, Ernst Moritz: 258, 277

Babo, Joseph M.: 178, 187, 194
Baillie, R.: 244, 274
Barclay, John: 33-34, 163-164
Barth, Karl: 272, 281
Bauer, Bruno: 259, 261, 277, 279
Baur, Ferdinand Christian: 28
Bayle, Pierre: 61, 67, 99-107, 109-111, 142, 175, 199-201, 203, 208, 222-223
Beaumarchais, Pierre-Augustin Caron de: 175
Bergmann, Eugen von: 267
Bismarck, Otto, barón von: 260, 279
Bode, J. J. Ch.: 88, 188-189, 193-194, 204, 206
Bodin, Jean: 163
Bolingbroke, Henry St. John, lord vizconde: 211-212
Bonnet, Charles: 216
Bossuet, Jacques Benigne: 118, 199
Boulainvilliers, Henri de: 65
Burckhardt, Jacob: 127, 165, 262-264, 279
Burke, Edmund: 253-254, 277

Calonne, Charles Alexandre de: 183, 190, 221
Calvino, Juan: 170
Cappelle, L.: 98, 198-199
Carlomagno: 244
Carlos I de Inglaterra: 36, 126, 172, 191
Carlos II de Inglaterra: 172, 212
Carlos Teodoro de Baviera: 178, 195
Chateaubriand, François René de: 255, 277
Clausewitz, Carl, barón von: 249, 276
Comte, Auguste: 255, 277
Condorcet, Marie Jean Antoine Nicolas, marqués de: 110, 124, 207, 209-210, 215-217

D'Alembert, Jean: 216
D'Argenson, René-Louis: 68, 70, 125, 141, 182-184, 214, *244*
D'Aubigné, Agrippa: 34, 35, 164
Dashkov, princesa: 150, *277*
Daudé, Pierre: 67
De Maistre, Joseph: 79, 80, 189, 190
Desaguliers, John Theophilus: 73, 205
De Sancy, Nicolas de Harlay: 164
Descartes, René: 37, 164, 166, 171, 211, 224, *272*
Desèze, Raymond: 213
Desmaizeaux, Pierre: 66
Diderot, Denis: 93, 106-107, 110-111, 141, 150-151, 173-175, 200-201, 203, 210, 212, 216, 218-221, 223, *252, 277*
Dilthey, Wilhelm: 49, 163, 165, 173, 179, 198
Droysen, Gustav: 262, 279
Dupont de Nemours, Pierre Samuel: 135, 179, 182, 208, 214, 227

Engels, Friedrich: 268-271, 280-281
Enrique IV de Francia: 37

Federico el Grande de Prusia: 52, 75, 108, 110, 153, 171, 179, 201, 201-203, 225, *248, 276*
Fénelon de la Mothe, François: 199, 211
Fernando de Braunschweig: 78, 188
Fleury, André Hercule de: 69, 184
Franklin, Benjamin: 78, 226-227
Frantz, Constantin: 260, 278
Furetière, Antoine: 244, 274

Galeno: 243
Galiani, Ferdinando: 136, 214
Gentz, Friedrich, barón von: 257, 277
Göchhausen, E. A. A., barón von: 122-123, 189, 206-207, 213
Goethe, Johann Wolfgang: 247
Görres, Joseph: 256, 277

* En cursiva, las entradas y referencias correspondientes al Apéndice «Crisis». No se distinguen referencias para texto y para notas.

Grimm, Jacob y Wilhelm: 247, 275
Guillermo de Orange: 53

Harden, Maximilian: 260, 279
Hardenberg, Karl August, barón von: 248, 249, 276
Helvecio, Claude Adrien: 179, 181
Herder, Johann Gottfried: 256, 277
Hertzberg, Ewald Friedrich, conde de: 179
Hobbes, Thomas: 36-52, 58-59, 61, 74, 99, 103, 127, 128-129, 137, 143-144, 147, 165-173, 175-177, 180, 187, 198, 200, 210, 220, 222
Holbach, Paul-Henri Thiry, barón de: 138, 174, 211, 215, 222, 225
Home, Henry, lord Kames: 178
Hooker, Richard: 170
Huizinga, Johan: 272, 281
Husserl, Edmund: 272, 281

Iselin, Isaak: 256, 277

Jacobo I de Inglaterra: 211
Jacobo II de Inglaterra: 58
Johnson, Samuel: 180, 219, *246, 275*

Kant, Immanuel: 100, 111, 203, 215
Kapp, E.: 259, 278
Knigge, Adolph, barón von: 89, 119, 188-189, 193-194, 205-206

La Harpe, Jean-François de: 131
Law, John: 66
Le Clerc, Jean: 67
Leibniz, Gottfried Wilhelm: 119, 203, 205, 224, *244, 274*
Lessing, Gotthold Ephraim: 71, 82-87, 93-94, 116, 123, 174, 186, 192-193, 195-196, 202, 204, 207, 210
Lexis, W.: 268, 280
Locke, John: 57-64, 67, 71, 74, 79, 106, 128, 179, 180-181, 183, 204, 209, 210
Luis Felipe (II) de Orleáns: 78
Luis XIV: 32, 36, 181-183, *244*
Luis XVI: 110, 132, 150, 183, 210, 213, 220
Lutero, Martín: 168-170

Malherbe, François de: 201
Maquiavelo, Nicolás: 81
Marmontel, Jean-François: 124, 201
Marx, Karl: 173, *261, 268-271, 280-281*
Mercier, Louis Sébastien: 139, 179, 215-216, 218, 223
Mevissen, Gustav, barón von: 261, 279
Michaelis, O.: 267, 280
Mill, James y John Stuart: 266
Moltke, H. von: 260, 278
Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, barón de: 32, 65, 163, 174, 217, 223, 226, *276*
Möser, F. C. von: 212, 223
Möser, Justus: 276

Necker, Jacques: 189
Niebuhr, Barthold Georg: 265, 279
Nietzsche, Friedrich Wilhelm: 264, 279
Novalis, Friedrich Leopold von Hardenberg: 258, 277

Ortega y Gasset, José: 271, 281

Pancoucke, L. J.: 274
Paine, Thomas: 157-158, 186, 225-226, *253-254, 257, 277*
Perthes, C. T.: 259, 265, 278-279
Pope, Alexander: 93, 99, 199, 200, 212

Quesnay, François: 210

Raynal, Guillaume Thomas François: 152-159, 173, 186, 203, 215-216, 223-226
Ricardo, David: 270
Richelieu, Armand-Jean Duplessis, cardenal de: 34, 37, 164-165, 171
Rivarol, Antoine de: 66, 182
Roscher, Wilhelm: 266-267, 275, 279-280
Rothe, Richard: 272, 281
Rousseau, Jean-Jacques: 40, 119, 140-149, 151 153, 168, 172-173, 180, 182-185, 203, 213, 215-220, 223-224, 226, *251-253, 257, 276-277*
Rudyerd, Benjamin: 244, 274
Ruge, Arnold: 261, 279

Saint-Just, Louis Antoine Léon: 110, 213
Saint Pierre, Bernardin, abate de: 69-70, 179, 183-185
Saint-Simon, Louis de Rouvroy, duque de: 65, 181
Saint-Simon, Claude Henri de Rouvroy, conde de: *255, 262, 277*
Say, Jean Baptiste: 266
Schiller, Friedrich: 55, 61, 93, 97, 177-180, 195-196, *250, 276*

Schlegel, Friedrich: 258-259, 277
Schleiermacher, Friedrich: 257, 277
Schmauss, Johan Jacob: 248
Schubart, Christian Dietrich Daniel: 225
Schumpeter, Joseph Alois: 271, 281
Shakespeare, William: 39, 167
Simon, Richard: 98-99, 101, 111, 198-200, 203
Sismondi, J. Ch. L. Simonde de: 266
Spinoza, Baruj: 36, 98, 165, 198, 200
Stein, Lorenz, barón von: 249, 261, 276, 279
Steele, Richard: 244, 274

Tomás de Aquino: 168
Tucídides: 241, 263, 273
Turgot, Anne-Robert-Jacques: 124-133, 135-139, 178, 207-212, 214-215, 222, 226

Valéry, Paul: 271, 281
Vattel, Emer de: 50, 52-54, 175-177, 209, 214-215, 222
Vauvenargues, Luc de Clapiers, marqués de: 174
Véri, Joseph Alphonse, abate de: 214
Vico, Giambattista: 100, 166, 176, 200
Voltaire, François-Marie Arouet: 104-106, 108, 110-111, 140, 173-174, 177-178, 181, 199, 201-203, 214, 217, 220, 224, 226, *268*

Walpole, Horace: 69
Weishaupt, Adam: 90, 119, 186-190, 193-194, 205-206
Wieland, Christoph Martin: 92, 194-195, 206, 217, *248, 276*
Wirth, Max: 267, 280
Wolf, Julius: 268
Wolf, Christian: 177

Zedler, Johan Heinrich: 198, *245, 274-275*

ÍNDICE ANALÍTICO

Absolutismo (*Absolutismus*): 26, 31s, 42, 48, 96, 128, 135, 154ss
Anonimato (*Anonimität*): 131, 134

Burgués/Ciudadano (*Bürger*): 32, 46ss, 56, 59, 92, 106, 122, 157, 173
Burguesía/Ciudadanía (*Bürgertum*): 32, 65s, 127s

Censura (*Zensur*): 28, 41, 60s, 62s, 106, 123, 125, 180
Club de l'Entresol: 68s
Conciencia (*Gewissen*): 35, 38ss, 45, 48, 52, 58, 60, 74, 80, 101, 118, 128s, 132, 137, 145s, 152, 164, 167ss, 176
Crisis (*Krise*): 23s, 27, 30, 63s, 80, 92, 97, 115, 123, 126, 139-162, 185, 197, 219s, 226s, 241ss
Crítica (*Kritik*): 27ss, 50, 61, 93-113, 147, 160, 174, 180, 184, 196ss, 198ss

Derecho de gentes (*Völkerrecht*): 49ss, 174, 178s
Dictadura (*Diktatur*): 144s, 205s
Dualismo (*Dualismus*): 94ss, 104, 109, 112, 119s, 132, 136ss, 148ss, 168ss, 190, 213

Enciclopedia (*Enzyklopädie*): 106ss
Estado (*Staat*): 29, 32ss, 37ss, 42, 47, 49ss, 70, 72, 78, 92, 115, 119, 125, 127, 141s, 147, 159s, 172, 220

Filosofía de la historia (*Geschichtsphilosophie*): 24s, 27ss, 30, 44, 55, 84s, 94s, 115, 118ss, 140s, 150-162, 171, 224

Guerra (*Krieg*): 51, 177-179
Guerra civil (*Bürgerkrieg*): 31ss, 35ss, 42, 48, 51, 102, 103, 126ss, 137ss, 143s, 147, 151, 157, 160s, 178s, 213, 221ss, 225s

Hipocresía (*Hypokrisie*): 108s, 112s, 148, 157
Hombre, Humanidad (*Mensch, Menschheit*): 46ss, 51, 76, 94, 106, 109s, 122, 132ss, 144, 148, 160, 166, 172s, 211ss

Illuminaten: 77, 87-92, 119-124
Ilustración (*Aufklärung*): 26s, 31s, 44s, 47ss, 55s, 57, 64, 82, 88, 96, 100s, 106s, 112s, 131, 145, 146ss, 159s, 200, 213
Individualismo (*Individualismus*): 37s, 143
Inteligencia burguesa (*bürgerliche Intelligenz*): 28, 57s, 66s, 108, 124s, 152, 160, 195
Intervención (*Intervention*): 53, 208

Ley, legislación (*Gesetz, Gesetzgebung*): 45, 58ss, 62, 95s, 130, 152
Libertad (*Freiheit*): 72, 74s, 81, 89, 101s, 122, 142, 150

Masonería (*Freimaurerei*): 64, 70-93, 118ss
Moral (*Moral*): 26, 29s, 32, 36s, 38, 42, 44, 48ss, 52ss, 58, 61, 66, 73, 93ss, 115s, 125, 129s, 135, 137s, 159ss, 174, 180s

Nobleza (*Adel*): 65

Ocultamiento (*Verbergung*): 81s, 91s, 108, 115, 121s, 123, 131, 138s, 140, 142, 145s, 152, 161s

Partido (*Partei*): 40, 100, 103s, 105, 135, 221-223
Planeta (*Globus*): 23s, 50, 153ss, 175s, 208, 224
Planificación (*Planung*): 29, 35s, 88ss, 118ss, 125s, 141, 193
Poder (*Macht*): 36, 109, 118, 128ss, 145, 160s
Política (*Politik*): 25, 30, 32, 36, 39, 42, 44s, 48, 52ss, 66, 72, 83, 95ss, 111, 115s, 147, 152, 174s, 180s
Príncipe (*Fürst*), *véase* Rey
Proceso, encausamiento (*Prozeß*): 28ss., 92, 100, 105, 108, 113, 140, 145, 150s, 161ss

Pronóstico (*Prognose*): 49s, 92, 115ss, 122s, 127, 140, 148, 150ss, 173, 185, 196-198
Progreso (*Fortschritt*): 24, 28, 45, 55, 63, 76, 101s, 103, 106, 110, 113, 119, 123s, 140, 146, 171, 178, 200, 208, 222ss
Publicidad, opinión pública (*Öffentlichkeit, öffentliche Meinung*): 57s, 60, 62s, 69, 106s, 111, 145s, 189s

Razón (*Vernunft*): 39, 42ss, 47, 52, 100, 103s, 171, 202
Razón de Estado (*Staatsräson*): 32s, 36, 39, 49, 51, 178
Reacción (*Reaktion*): 149
República de las Letras/*République des Lettres*: 64, 93-113, 116, 153, 161, 195
Revolución (*Revolution*): 23, 31, 81s, 115, 120, 122s, 138, 140, 142ss, 149, 154, 184, 191, 204, 216ss, 225
Rey (*König*): 33, 35, 36, 38, 42, 46, 56, 92, 107ss, 126, 130s, 132s, 137, 147, 205, 210, 211ss, 226

Secreto (*Geheimnis*): 47s, 64, 68ss, 78, 82ss, 91, 106s, 119s, 131
Soberanía (*Souveränität*): 34ss, 42s, 44-50, 74, 102ss, 108ss, 117, 127ss, 131ss, 137, 141s, 161s, 172s, 176, 211s, 218
Sociedad (*Gesellschaft*): 57ss, 61s, 65, 67s, 78, 80, 92, 112s, 115, 125, 127, 142s, 148s, 152, 160, 226s

Totalidad (*Totalität*): 40, 86, 135ss
Tribunal, jurisdicción (*Richteramt*): 28ss, 41, 43, 49, 54, 60, 63, 76s, 79, 93ss, 100s, 108, 125, 129, 139s, 144s, 147

Utopía, utopismo (*Utopie, Utopismus*): 23s, 25, 29ss, 43, 53, 75, 84ss, 90s, 108, 118ss, 141, 146, 148, 159-162, 205

creative
commons
LICENCIA CREATIVE COMMONS